Kant
La razón estremecida

REBECA MALDONADO

FFyL
UNAM
SEMINARIOS

KANT
LA RAZÓN ESTREMECIDA

SEMINARIOS

REBECA MALDONADO

KANT
LA RAZÓN ESTREMECIDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2009

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510 México, Distrito Federal

ISBN 978-607-02-1203-1

Impreso y hecho en México

A Raúl Maldonado V., mi padre,
cuya vida fue hasta el fin una lección
de serenidad y valentía.

El uso racional de la experiencia también tiene sus limitaciones. Sin duda, la experiencia puede mostrar que algo está construido de tal o cual manera, pero nunca que no puede ser de otra manera completamente distinta; ni tampoco analogía alguna puede llenar ese inconmensurable abismo abierto entre lo contingente y lo necesario. [...] *Es simplemente el* horror vacui *lo que hace retroceder estremecida a la razón humana.*

I. Kant.
Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad

INTRODUCCIÓN

La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir del legado que ese existir asume en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una entrega de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente en cuanto tales. Si todo "bien" es un legado y si el carácter de la "bondad" consiste en la posibilitación de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un patrimonio.[1]

En la modernidad se viene abajo la creencia de habitar en un mundo hasta en sus partes más nimias necesario. Así, Pascal puede escribir: "me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí, porque no hay razón alguna por qué aquí más bien que allí, por qué ahora, mejor que entonces. ¿Quién me ha puesto allí? ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este espacio han sido destinados para mí?"[2] Estas preguntas hacen estallar cualquier idea de providencia, cualquier idea de un plan de Dios que guía el decurso humano y natural. Las preguntas pascalianas son las preguntas que se hace la conciencia moderna. Como nunca, ésta experimentará la necesidad de una fundamentación última del cosmos, de Dios y del alma y, con ello, la necesidad de fundamentar de nuevo todo desde sus cimientos. Esfuerzos de esta clase

[1] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 399-400.
[2] Blas Pascal, *Pensamientos*, p. 54.

los encontramos en forma prominente en Descartes, Leibniz, Hegel. A este último, por ejemplo, no le bastará el carácter de hilo conductor del planteamiento teleológico que nos propuso Kant en el ámbito de la historia. Por el contrario, a Hegel le interesará mostrar la efectividad de la razón en el mundo, que la razón rige al mundo y que el espíritu se ofrece a sí mismo la materia de su propia actividad, pues la historia es la obra misma de Dios. En cualquier caso, evitar el *horror vacui* existencial, cognoscitivo, teleológico, en suma ontológico, e intentar una y otra vez la fundamentación última de la historia, del conocimiento, del cosmos, será la tarea de la Modernidad.

Nosotros entendemos por falta de fundamento la ausencia de finalidad, la falta de sentidos absolutos y trascendentes ante la absoluta imposibilidad de la existencia, ante la experiencia de la muerte y de nuestra finitud, y sobre todo, ante la ausencia de un Dios garante de la moral, del conocimiento y de la existencia del mundo. Agregamos a este carácter histórico ontológico de nuestro ser marcado por la falta de fundamento, nuestra necesaria pertenencia a horizontes históricos y la imposibilidad de hablar desde un horizonte trascendental. Nosotros, cartas sin remitente y sin dirección, nacemos sin propósito, objetivo o fin determinado, por lo cual, aquella pregunta pascaliana, "por qué allí y no aquí, por qué hoy y no antes", signa más bien nuestra falta, ausencia, carencia de absoluto, de fundamento y de finalidad, nota central del *ethos* de nuestro tiempo. No hay una razón por la cual somos y existimos ni tampoco una finalidad. Desterrados del *thelos* absoluto hegeliano, marxista, positivista y sin sentido de orientación, estamos abandonados a la responsabilidad de hacernos a nosotros mismos, de crear un propósito, un sentido, de descubrir, en suma, la vía de nuestro sentido desde aquella falta de sostén histórica, existencial y religiosa.

Esa sensibilidad ofrece ya una cierta forma de acercarse a la historia de la metafísica y no otra. Nos acercamos a la metafísica no como una larga sucesión de propuestas de fundamento, sino como respuestas al problema de la falta de fundamento, por mucho que se hayan encontrado alternativas de solución ya sea en la verdad cierta e indubitable del cogito, en el principio de razón suficiente o en el espíritu absoluto hegeliano. Y es así porque la filosofía arrostra el problema del sentido, del significado y del fundamento ante la posibilidad de su falta. Es ése el sentido de su existencia.

Ahora bien, la filosofía exige tener presente la historia de sus problemas, ideas, planteamientos, tener pasión e interés por la forma en que se cristalizan y toman lugar en el debate filosófico. Esto responde no tanto a una necesidad de formación, como a la de volver más respirable la atmósfera en la cual pensamos. Al ir a la historia de la filosofía, a sus fuentes y momentos originarios, se atisban otras vías y sentidos que, a su vez, permiten transitar un camino propio. Con ese ánimo, Heidegger precursa la historia de la metafísica y confirma, en *Ser y tiempo*, que ir a la historia es el medio y el modo de recuperar lo propio, lo que somos y lo que podemos ser. Así, Heidegger encontró en Kant el vuelco donde la metafísica se transforma en ontología, en pregunta por las condiciones de posibilidad de manifestación del ente. El ser humano abreva en su historia y, al ser alcanzado por su sentido, es en ella donde obtiene profundidad. La siguiente investigación tiene una intención: contribuir a la aclaración histórica de las filosofías que proponen como hilo conductor de su pensar la falta de fundamento, de suelo o de sostén. Esto es, nace de la pregunta por las raíces de la idea de la falta de fundamento en la filosofía del siglo XIX.

Con lo anterior, me refiero al pensar que se acuña con Nietzsche, pasa por Heidegger y no deja de tener efectos hasta el momento con el denominado pensamiento posmoderno. Pero, ¿no debemos suponer que es necesario dar profundidad histórica al tema de la falta de fundamento y desbordar nuestra área de interés hacia el núcleo espiritual conformado por Kant, Schelling, Schopenhauer, incluso por el romanticismo alemán (Jean Paul, Novalis y Hölderlin)? En particular, este trabajo se interroga por la más profunda deuda de este acontecer de sentido y encuentra en Kant su anclaje más profundo. Por lo tanto, no interesa aquí hacer una lectura contextualista, historicista de Kant, esto es, de Kant para Kant ni de Kant desde Kant, sino ver a través de las líneas, palabras y fragmentos de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica del juicio*, cómo el filósofo de Königsberg permitió abrir otras perspectivas y desplazar los horizontes a través del más sobrio y riguroso ejercicio del pensar. Esta investigación inscribe a Kant dentro de la réplica romántica a la Modernidad y propone al pensamiento kantiano como su momento originario. Esto es, elabora una lectura de Kant desde la perspectiva de la falta de fundamento a través de su crítica a las pretensiones de la razón en la *Crítica de la razón pura* y su interpretación de la experiencia estética en la *Crítica del juicio*.

¿Por qué Kant con la *Crítica de la razón pura* ocupa un lugar privilegiado en el horizonte aquí descrito? La tarea de encontrar un fundamento, un sostén o un punto de apoyo, movió a la filosofía moderna hasta que sufrió su primera gran crisis con la *Crítica de la razón pura*. Kant fue el primero en encarar con dicha obra la falta de fundamento como tal. El primero en preguntar a las claras si nuestras ideas de Dios, de la libertad o de la inmortalidad eran ilusiones, ideas completamente carentes de sustento, o bien, muestras del deseo invencible del ser humano por alcanzar la totalidad y lo incondicionado mismo. El filósofo de la crítica, ante la imposibilidad de lograrlo, puede apostar por el fundamento en calidad de idea reguladora o principio heurístico, mas no como principio constitutivo de lo real. Kant se distancia de la pretensión filosófica de ofrecer un fundamento último. Tal vez a eso se debe que en su filosofía encontremos la necesidad de proponer reglas, principios reguladores, hilos conductores, pero como lianas que se tienden sobre un abismo inconmensurable.

Si bien el científico puede sentirse orgulloso de producir un conocimiento objetivo de la naturaleza, de todo cuanto es medible y cuantificable, en contrapartida, el sujeto de la metafísica se empantana en antinomias y paralogismos. Por mucho que sea su esfuerzo y mayestático su sistema, las ideas jamás tendrán objeto que les corresponda. Según Kant, la metafísica es la novia de la cual él estaba destinado a enamorarse, pero también fue el hombre destinado a descubrir tras las pretensiones de absoluto de su novia, su indigencia, sin dejar por ello de deberle fidelidad. Esa fidelidad es fidelidad a un problema, a una pretensión invencible. Y así como Platón en *El banquete* hace de Eros un dios hijo de Poros y de Penia, de la abundancia y de la pobreza, de la riqueza y de la indigencia, todo lo cual corresponde a la propia naturaleza de la filosofía, en cuanto amor a la sabiduría, Kant, en su *Crítica de la razón pura*, subraya sobre Poros a Penia, sobre la riqueza, la indigencia, hasta reconocer, tras la aspiración al fundamento, una necesaria e ineludible conclusión socrática: la razón nunca podrá establecer un fundamento a manera de razón suficiente. Sin embargo, es posible ahondar en eso que deseamos saber. Esto es pensar.

En la *Crítica de la razón pura*, después de haber renunciado al fundamento último, Kant alcanza una nueva determinación del pensar. En la filosofía crítica, el pensar se despliega desde la renuncia al

fundamento último. Es ahí donde comienza la vitalidad de la filosofía kantiana. La filosofía no es conocimiento, a manera de aquel que produce el científico. La filosofía se juega en el acto de concebir y en el de pensar. Por mucho que Dios, la libertad y la inmortalidad sean ideas inmarcesibles y carentes de objeto que les corresponda, constituyen los más profundos deseos del hombre y, a pesar de su incognoscibilidad, organizan a la razón humana como facultad de pensar lo suprasensible. La filosofía piensa el lugar de esas ideas y deseos en el conjunto de la experiencia humana como instancias de exploración y apertura de lo meramente posible.

Todo lo anterior es la interpretación desde la cual se accede en este trabajo a la *Crítica de la razón pura*, asunto de la primera parte de este estudio ("En torno al problema del fundamento y falta de fundamento en la *Crítica de la razón pura*"). La lectura que aquí se despliega considera como núcleo integrador de la primera crítica el problema del fundamento. Podemos decir que, de acuerdo con las interpretaciones existentes, se ha visto a la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento o como una obra que busca aclarar el problema de la metafísica. La primera lectura es una lectura convencional de la *Crítica de la razón pura*. Encumbra al sujeto epistemológico, relega los problemas de la metafísica al panteón filosófico, considera como parte fundamental de la obra la estética y la analítica trascendental, esto es, la sección donde se da cuenta de la posibilidad de la experiencia y de los objetos de experiencia. Esta interpretación privilegia el primer itinerario de la crítica, con lo cual se pierde de una de las aventuras más apasionantes del pensamiento occidental: el viaje al océano ancho y borrascoso (*umgeben von einemweiten und stürmischen Ozeane*), a la verdadera patria de la ilusión (*Sitze des Scheins*), al mar sin orillas de las ideas. La otra lectura, como la de Martin Heidegger, considerará que el corazón y núcleo inspirador de aquella obra fundamental es dar cuenta de la pregunta de la razón (*Die Fragevernunft*): por qué el porqué.

Esta investigación, en su primera parte, intenta seguir al filósofo hasta el final de su recorrido, hasta el mar sin orillas de las ideas, esto es, la dialéctica trascendental. Es ahí donde el filósofo comprueba que el deseo de la razón por resolver el problema metafísico fundamental, dar con el principio o causa primera, aunque irrenunciable, es imposible de satisfacer. Así, en aquella primera obra fundamental del filósofo de

Königsberg, nos encontramos no únicamente con el fundamento del conocimiento (analítica trascendental), sino también con el de nuestra necesaria ignorancia, con nuestra falta de fundamento (dialéctica trascendental). Sin embargo, el pensamiento que Kant borda en la dialéctica trascendental, rebasa al dogmatismo y al escepticismo, ella misma está desgarrada entre el nóumeno y el fenómeno, por lo cual, ante cualquier fundamento o principio de estructuración del yo, de la naturaleza o del mundo propuesto, ha de reconocerse que ese fundamento es infundado. El fundamento se enuncia a título de hipótesis, idea reguladora, hilo conductor, analogía, como algo que permite la comprensión, mas no podemos suponer que semejante fundamento, que sólo es un principio de ordenación, tenga una existencia real y actuante, lo cual, en términos contemporáneos, puede expresarse diciendo: el fundamento tiene un carácter estrictamente hermenéutico, sirve únicamente como principio de comprensión posible, pero, como dice el filósofo, el abismo entre necesidad y contingencia es insalvable.

La distinción entre conocer y pensar establecida en la primera crítica, la distinción entre la posibilidad de determinar objetos, y en esa medida conocerlos, y la posibilidad de concebir ideas con la conciencia de que no es posible ni afirmarlas ni negarlas, utilizándolas sólo como guías u objetos heurísticos, alcanza una nueva determinación con la distinción juicio reflexionante y juicio determinante propuesta en la *Crítica del juicio*. Con el juicio reflexionante, de nuevo Kant nos acerca a un ámbito de experiencias que no busca determinar objetos, conocerlos, sino que establece la relación del objeto con el sentimiento de placer y dolor. La experiencia estética enuncia también los límites de lo teórico y, por lo tanto, abre aún más el carácter infundado del ser del hombre. Por esta razón, la segunda parte de la investigación: "Experiencia estética y falta de fundamento", está dedicada a la *Crítica del juicio*. La lectura que se propone de esta obra surge de la siguiente cuestión: después de haber renunciado Kant al fundamento metafísico e incluso a la metafísica misma como aspiración a lo incondicionado en la *Crítica de la razón pura*, ¿qué otras zonas del pensar humano son irreductibles al discurso teórico? ¿Bajo qué otro punto de vista debemos considerar lo infundado? En la primera crítica, el fundamento subsiste como idea reguladora, como idea que hay que suponer pero que en definitiva se sustrae a nuestro conocimiento; en la tercera crítica, el fundamento que se establece es el

principio de la finalidad de la naturaleza. Mas éste, al tenor de la primera crítica, si bien es necesario para nosotros, es imposible de prescribir a la naturaleza. Es válido para el juicio, pero contingente en sí. Tal principio sirve de base a los juicios reflexionantes, a los juicios estéticos. Es de aquí de donde nace el carácter infundado de la experiencia estética. Si bien ésta reporta universalidad, en la medida en que ocurre sin interés, sin concepto y sin fin, en la medida en que es eminentemente subjetiva, que se refiere a una relación estricta entre un objeto y el sentimiento de placer y dolor (juicio) y no busca determinar objetos —de ahí su carácter reflexionante—, podemos concebir a la experiencia estética como un ensanchamiento de aquella falta de fundamento. En la experiencia estética, el ensanchamiento de las zonas infundadas del ser del hombre se relaciona con un esfuerzo de la imaginación por ensanchar los límites del concepto. Más aún, la esencia de dicha experiencia es el acuerdo instantáneo entre la imaginación y el entendimiento sin la mediación del concepto, en virtud de una imagen y por su pura forma.

Ahora, si en la contemplación de la belleza es posible observar que el ser humano no se reduce a lo teórico, con más razón en la producción de ideas estéticas, esto es, en el acto de crear imágenes y símbolos, como en la poesía. Su sobreabundancia de símbolos y de imágenes muestra que la expresión humana en ese esfuerzo de apoyarse en imágenes sobrepasa los límites del concepto y su función consistirá —según Kant— en dar que pensar y pensar más. Recordemos: conocer es determinar, pero pensar es ensanchar los límites y posibilidades del conocimiento teórico, y tanto en la contemplación como en la expresión estéticas vemos a un pensar que si logra libertad con respecto al pensamiento conceptual, también lo logra con respecto a la actividad cognoscitiva que busca lo comprobable, lo medible y lo calculable. Por ello, nunca podremos pedir la comprobación de una metáfora o de un mito y, sin embargo, cumplen una función: ensanchar nuestro ámbito de visión, explorar la experiencia humana, abrir el pensar. A diferencia de la experiencia de la ciencia, la experiencia estética, tanto para el que la crea como para el que la recibe, nace de una captación del objeto desde su innecesariedad y su inutilidad. ¿No es acaso por esa razón que Novalis buscaba la noche, aquello que no se finca en los derechos de lo visible? ¿No es la extranjería con respecto a los derechos de lo visible esencial par dar a luz la visión redentora?

La experiencia de lo sublime es otra forma de ensanchamiento de las limitaciones de la experiencia teórica. A partir de lo que Kant llama la apreciación estética de las magnitudes, el sujeto experimenta un ensanchamiento de la imaginación, un esfuerzo de ésta por encontrar un concepto que corresponda con dicha imagen, encontrándose con el carácter ilimitado del sujeto. Por muy majestuoso, absolutamente grande, que sea el objeto de la contemplación, como el mar en agitada tormenta, no se compara con nuestra facultad suprasensible: ésta supera todos los límites de la sensibilidad: es insondable. La experiencia de lo sublime es experiencia de nuestro ser ilimitado. Muy a su pesar, Kant conduce a otra determinación del pensar. Al introducirse en la experiencia estética, en la experiencia infundada del ser humano, al suspender de manera radical los poderes del concepto, va mucho más allá: descubre en el suelo de lo suprasensible su insondable profundidad. Es necesario pensar a lo sublime como el acceso del ser humano a su propio núcleo abismal, el mismo que lleva al hombre a plantearse las tareas metafísicas incumplibles e irrealizables: el acceso a Dios, a la libertad y a la inmortalidad.

Kant, como filósofo de la falta de fundamento, permite abrir nuevas dimensiones y tareas al pensar actual. Ese Kant actual es quien elabora la más sobria y valiente crítica a la razón, que, después de aspirar una y otra vez a lo absoluto, se topa una y otra vez con problemas irresolubles. El fracaso de la tarea de la metafísica permite pensar en el ser del hombre como un ser desgarrado entre sus aspiraciones de absoluto y su nula posibilidad de alcanzarlo, entre el nóumeno y el fenómeno, entre el así y de otro modo. Ese ser que resulta de la primera crítica tiene que aprender a pensar a partir de su carácter inconcluso y problemático, pues según la dialéctica de la razón o contienda y desacuerdo de la razón consigo misma, no hay reconciliación posible. Sin embargo, es esta actitud la que poco a poco va despertando en Kant otra idea de filosofía. Lejos del dulce sueño dogmático, el filósofo es capaz de ver que si existe experiencia de lo bello, ocurre no por aras de una actividad conceptual, sino por la captación de algo desde la inutilidad más esencial; que si existe un pensar estético, ocurre por ideas estéticas que aunque liberadas del concepto son capaces de abrir y dar lugar a una exploración del ser humano.

El pensamiento de la falta de fundamento que Kant abre, permite introducirnos en la condición exploratoria del ser humano, en un ám-

bito en el que pensar es concebir, abrir significaciones, mostrar paso a paso los conflictos que nos constituyen, teleología y mecanicismo, empirismo y dogmatismo, escepticismo y dogmatismo; esto es, poner en la escena discursiva los conflictos de la razón y, a la par, dar cuenta de por qué ninguno de los miembros de la contienda puede pretender jamás alcanzar la última palabra. El filósofo de la falta de fundamento, que Kant inaugura, apuesta por la moderación, pone el fundamento pero a sabiendas de que se trata de una hipótesis, de un hilo conductor, de una ficción heurística. Tal es el fondo de lucidez sobre el cual descansa la crítica y, en general, la filosofía misma.

R. M. R.

PRIMERA PARTE
En torno al problema del fundamento y falta de fundamento en la *Crítica de la razón pura*

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO COMO SENTIDO DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

El problema del fundamento en la filosofía moderna: Descartes y Leibniz

> *La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quédome tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie.* [...] *Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.*[1]

Es preciso preguntarnos por lo que mueve a la filosofía, desde su origen, por lo que subyace a su búsqueda de causas y de principios, a sus distintas propuestas de *physis*, a su determinación de diferentes tipos de causas. La necesidad de dichos principios señala una conciencia: "en otro caso sería preciso decir que todo proviene de la noche, de la confusión primitiva, del no-ser".[2] Ésta es la conciencia filosófica: la búsqueda del fundamento primero o la noche oscura, el fundamento o el

[1] R. Descartes, "Meditación segunda", en *Meditaciones metafísicas*, p. 98.

[2] Aristóteles, *Metafísica*, "Libro duodécimo-capítulo 7", p. 267. En la traducción de Tomás Calvo Martínez se lee: "si no fueran de tal modo procedería de la noche, de 'todas las cosas juntas' y de lo que no es". (Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, p. 486.)

abismo sin fondo. El esfuerzo de la filosofía desde los físicos fue establecer las causas. Aristóteles, primer filósofo que trata de organizar las distintas propuestas de causas habidas hasta su momento, contundente afirma el sentido de la filosofía: la "filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios".[3] Esas "ciertas causas y ciertos principios" son las primeras causas y los primeros principios, y, por lo tanto, al no poder establecer las causas primeras, sentido y objeto de la filosofía, causa final de ella misma, ocurre que la filosofía entra en crisis, se cuestiona su razón de ser, su lugar en el conjunto de los conocimientos. Para el pensamiento de la tradición siempre existió esa certeza: "es preciso siempre que el movimiento tenga un principio; tal cosa se mueve de tal manera, o por su naturaleza, o por la acción de una fuerza, o por la de la inteligencia, o por la de cualquier otro principio determinado".[4] Ahora bien, podemos decir que además del principio de no contradicción, que el propio Aristóteles consideró inherente del pensar, la necesidad del fundamento es la fuente más profunda de la filosofía.

Llámese causa primera, principio primero o razón suficiente, la filosofía siempre intentó establecer la causa última e incondicionada de los fenómenos: *el fundamento*. Verdad y fundamento llegan a imbricarse de tal manera que "nosotros —como expresara Aristóteles— no conocemos lo verdadero, si no sabemos la causa".[5] La causa, el fundamento es aquello por lo cual algo existe y llega a ser y hace que algo sea como es, de manera que no puede existir de otra manera que como es.[6] Aquello sin lo cual el universo y el ser humano carecerían de razón y todo sería contingente, absurdo, azaroso o inmotivado.

[3] Aristóteles, *Metafísica*, "Libro primero. Capítulo 1", p. 14. En la traducción de Tomás Calvo: "la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas". (*Ibid*, p. 74.)

[4] Aristóteles, *Metafísica*, "Libro duodécimo-capítulo 6", p. 265. En la traducción de Tomás Calvo: "Pues nada se mueve al azar, sino que siempre ha de haber alguna explicación, como: ahora se mueve naturalmente de este modo, mientras que violentamente bajo la acción de una inteligencia u otro agente, se mueve de este otro modo". (*Ibid*., p. 484.)

[5] Aristóteles, *Metafísica*, "Libro segundo. Capítulo 1", p. 45. En la traducción de Tomás Calvo: "No conocemos la verdad si no conocemos la causa". (*Ibid*., p. 122.)

[6] *Cf*. En la nota a pie de página de la *Metafísica*, "Libro segundo. Capítulo 1", de la traducción de Patricio de Azcárate, se lee una afirmación de Aristóteles pro-

Proponer una causa o un fundamento resultó ser una de las tareas fundamentales de la filosofía y, mientras no se logre o se encuentre, como dice Descartes, "ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie".[7] La filosofía tiene que mostrar un fundamento sobre el cual sostenernos. En Descartes, esa justificación resulta acuciante precisamente cuando el mundo ha perdido un sustento religioso y un centro fijo en el cosmos. En Descartes, en Leibniz y en Aristóteles resalta esta actitud netamente filosófica: la conciencia del fundamento. La conciencia de que mientras no se tenga un fundamento se flota en el vacío, se carece de suelo, no se está en tierra firme.

La pretensión por el fundamento expresa justamente el *horror vacui* del filósofo. El filósofo de la tradición no soporta ni el vértigo que implica el regreso *in infinitum*,[8] como en Aristóteles, ni la ausencia de certidumbres cognoscitivas, como en Descartes. En el filósofo de las *Meditaciones* aparece a primera vista alguien que busca encontrar los principios del conocimiento, principios indubitables que produzcan conocimientos también indubitables.[9] Para Descartes, acotando al

cedente de los *Segundos analíticos*: "Pensamos que sabemos [...] cuando creemos saber que la causa que hace que una cosa exista, es realmente la causa de esta cosa, y que esta cosa no puede existir de otra manera que como es" (p. 45).

[7] R. Descartes, *op. cit.*, p. 98.

[8] Aristóteles dice: "Es evidente que existe un primer principio y que no existe una serie infinita de causas, ni una infinidad de especies de causas". Asimismo, en ese lugar agrega: "Tampoco se puede indefinidamente referir una esencia a otra esencia. Es preciso pararse […] *el pensamiento tiene necesidad de puntos de parada*". (*Metafísica*, "Libro segundo. Capítulo 2", p. 47.) En la traducción de Tomás Calvo, la primera cita se lee: "Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies". (*Ibid.*, p. 123.) La segunda cita, en la traducción de Tomás Calvo, dice: "Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta de que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, sin embargo, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término). Ni habría tampoco entendimiento en las cosas que son: en efecto, el que posee entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite". (*Ibid.*, p. 126.)

[9] Esos principios tienen como principal característica el ser claros y evidentes, y además "que el conocimiento de las otras cosas dependa de ellos, de suerte que los principios puedan ser conocidos sin esas cosas, pero no éstas sin aquéllos; y que después es preciso intentar deducir de estos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos, de tal modo que, en toda la serie de deducciones

pensamiento, ciñéndolo a un método es posible llegar a verdades firmes, a los fundamentos de la ciencia. La duda cartesiana manifiesta la urgencia de encontrar certezas epistémicas, y si bien no deja de ofrecer demostraciones en torno a la existencia de Dios, vemos en Descartes a un filósofo que lo que busca y desea es encontrar un fundamento del conocimiento: salir de la duda, escapar de la duda hiperbólica que la hipótesis del genio maligno le impone, la duda sobre el cuerpo, sobre los objetos del conocimiento, sobre la posibilidad de las verdades de la geometría y de las matemáticas, al punto de volverse todo un sueño o una ilusión. Dice Descartes: "Todo es ilusión, no hay ninguna verdad en pie".[10] Acaso la única verdad es que "nada hay cierto en el mundo",[11] y líneas más adelante afirma contundente: "No hay nada en el mundo".[12] Pero en el momento más alto de la duda, en el que ni las verdades consideradas firmes existen ni las cosas y, casi el sujeto del pensamiento desaparece y es tragado por la duda, se da el giro. Es el momento en que el sujeto se erige en fundamento, particularmente su razón. Puesto que dudo, soy.[13] Pienso, en efecto, soy. Pienso, inmediatamente, soy. Ocurre la absoluta coincidencia entre ser y pensar. La claridad y distinción con que se impone esta verdad, contrastan con la ofuscación y confusión del momento de la duda, que imprimían falsedad al mundo, a las verdades del conocimiento y que hacían de Dios, incluso, un Dios engañador.

que se hagan, no haya nada que no sea muy manifiesto". (R. Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*, p. 12.)

[10] *Ibid*., p. 97.

[11] *Ibid*., p. 98.

[12] *Ibid*., p. 99.

[13] Llama la atención la pluralidad del concepto del pensar en Descartes que, por cierto, también le es manifiesta en el proceso mismo de la duda: "¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza [...] ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo?" (R. Descartes *Meditaciones metafísicas*, p. 101.)

Por el contrario, el "yo pienso" ofrece un principio de conocimiento como un criterio general de verdad, el criterio de claridad y distinción, que nos permite buscar otras verdades, por ejemplo, el conocimiento de los cuerpos.[14] Mas ello no basta, pues el yo pienso es un principio *insuficiente* sin otro: la existencia de un Dios. Sólo a partir de éste último fundamento o principio, en términos de Descartes, sabemos de la plausibilidad de nuestro conocimiento de las cosas y de la existencia del mundo. Sí, de su existencia. Existen cuerpos extensos, cuerpos que tienen longitud, anchura y profundidad, que tienen diversas figuras y se mueven de diversos modos. Para Descartes, desde la filosofía griega se trató de investigar las primeras causas y los primeros principios, pero las distintas propuestas de causa o de principio eran "algo que no conocían perfectamente [...] ahora bien, todas las conclusiones que se deducen de un principio que no es evidente, tampoco pueden ser evidentes".[15] En cambio, para Descartes, él ha propuesto el camino del descubrimiento de las primeras verdades: el "yo pienso" y Dios. Éstos son los principios que posibilitarán el descubrimiento de nuevas verdades.[16]

A partir de esas verdades se puede deducir el conocimiento de todas las demás cosas. Ésos son los cimientos. Sin embargo, ¿no vemos en Descartes de nuevo una enunciación de la causa primera? Esto es, ¿no ocurren en este pensamiento diferentes registros de fundamentación, de manera que si bien a nivel epistémico el yo pienso se erige en la primera evidencia, a nivel ontológico, es Dios principio y causa de todas las cosas? Tan es así que Descartes, al preguntarse si hay algo que no pueda

[14] De esta manera: "al considerar que aquel que quiere dudar de todo, no puede sin embargo dudar de que él sea, mientras duda, y que lo que así razona, al no poder dudar de sí mismo y dudando sin embargo de todo lo demás, no es aquello que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, he tomado el ser o existencia de este pensamiento como el primer principio, del que he deducido los siguientes, a saber: que hay un Dios, que es autor de todo lo que hay en el mundo, y que, por ser la fuente de toda verdad, no ha creado nuestro entendimiento de tal naturaleza que se pueda equivocar cuando juzga las cosas que percibe muy clara y distintamente". (R. Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*, p. 18.)

[15] *Ibid.*, p. 16.

[16] Incluso para Descartes es un hecho que a partir de esos principios "pasarán siglos antes de que se termine de deducir de los mismos todas las verdades". (*Ibid.*, p. 22.)

provenir de sí mismo, ese algo es la idea de Dios en cuanto sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, creadora de todo cuanto ha sido y del yo mismo. Esa idea no puede provenir del yo que es sustancia finita y, por lo tanto, la noción de un Dios infinito es anterior a las cosas y al yo mismo. El yo, en tanto que finito, no puede ser fundamento de sí mismo. Prueba de ello es que duda, siente deseos y carece. Prueba de ello es que no tiene el poder de garantizar su existencia: el poder de ser *causa sui*. Por lo tanto, la causa de mi ser —pensará Descartes— no está en mis padres, ni en una cosa que piensa, sino en un ser que posee actualmente y en sí todas las perfecciones, una causa última, que para Descartes es Dios. Dios es la sustancia infinita, el único ser que existe por sí, que es *causa sui*. La idea de Dios ha sido impresa por Dios mismo, como la del yo pienso, ambas las concibo clara y distintamente y, por lo tanto, cuando yo juzgo clara y distintamente eso que juzgo no proviene de la nada, sino de Dios,[17] y no pueden provenir de la nada, de la oscuridad, de una falta de razón. Como vemos, la filosofía busca lo que es principio y condición de todas las cosas. Es conciencia del fundamento. La filosofía no puede eximirse de ser un esfuerzo y un ejercicio de fundamentación.

En Leibniz, su principio de razón suficiente responde a la pregunta: "Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?"[18] Siendo justo la razón suficiente (*zureichende Grund*) "la que no necesita de otra razón (*der keines anderen Grundes mehr bedarf*)".[19] Razón suficiente es la que se encuentra fuera de las cosas contingentes y es causa de la serie; dice Leibniz: "ésta última razón de las cosas llámese Dios".[20] La razón suficiente expresa la necesidad no sólo de las "enunciaciones verdaderas", como pensara Descartes, sino en general *de lo que es*. Tal principio es una necesidad de nuestra razón. Es el razonamiento el que lleva a la razón

[17] *Cf*. "toda la concepción clara y distinta es, sin duda, algo y, por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios". (R. Descartes, "Cuarta meditación", en *Meditaciones metafísicas*, p. 127.)

[18] Gottfried Wilhelm Leibniz, "Prinzipien der Natur und Gnade", en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, p. 427. En la traducción de Francisco Larroyo leemos: "¿Por qué existe algo en lugar de la nada?" (G. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, p. 407.)

[19] *Idem.*

[20] *Ibid*., p. 408.

a dar una justificación *de lo que es*. Una manera de expresarlo es: "nada acontece sin razón", nada acontece sin una razón que explique lo que es o acontece (aunque no podamos conocerla). Bajo esa suposición la conciencia supone que las cosas son como deben ser y de ninguna otra. Para el autor de la *Monadología*, los fundamentos de nuestra razón son dos: el principio de no-contradicción y el principio de razón suficiente. Gracias al principio de razón suficiente, dice Leibniz, "consideramos que no podría hallarse ningún *hecho verdadero o existente*, *ni ninguna Enunciación verdadera*, sin que haya una razón para que sea así y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros".[21] Pero como señala Leibniz, aunque no podamos formular esas razones, aunque esas razones no estén al alcance de nuestra razón, el hecho es que las cosas (hecho existente) son como deben ser. Escribe Leibniz: "Síguese de la suprema perfección de Dios que al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, donde hay la mayor variedad con el mejor orden [...] sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas son así y no de otro modo".[22] Las cosas descansan sobre una razón. Descansan sobre algo, porque de lo contrario podrían ser de cualquier manera, carecerían de necesidad, viviríamos absolutamente en un mundo contingente. Contrario a ello: "en el entendimiento divino todos los posibles aspiran a la existencia, en proporción a sus perfecciones".[23]

Se hace pues necesario pensar en la causa primera o bien en el carácter necesario del orden del mundo. El problema del fundamento es el horizonte general en el que se ha movido la filosofía, es el problema general que la ha originado. No sin razón, M. Heidegger, en su *Introducción a la metafísica*, remontándose a Leibniz, plantea que si existe un problema filosófico es éste: "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?"[24] Pero, por otra parte, la filosofía crítica cuestiona

[21] G. Leibniz, *Monadología*, p. 36-FTO. 32.

[22] G. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, p.408. En el original: "Es folgt aus dem höchsten Vollkommenheit Gottes, dass er, als er das Weltall hervorbrachte, den bestmöglichen Plan auswählte [...] Und ohne diese wäre es nicht möglich, einen Grund anzugeben, warum die Dinge eher so gelaufen sind als anders". (G. W. Leibniz, "Prinzipien der Natur und Gnade", en *op. cit.*, p. 429.)

[23] *Idem.*

[24] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 11.

este proyecto general de la filosofía. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, establecerá los límites de una razón que busca alcanzar verdades que están fuera del ámbito de la sensibilidad y el entendimiento que será el único espacio posible de la verdad.

En torno al cuerpo de la obra

El principio general de interpretación de cualquier texto es inscribir cada fragmento de la obra a interpretar en el todo de la obra y desde la conciencia de ese todo interpretar cada una de las partes. El círculo hermenéutico es el principio que desde la hermenéutica más antigua trató de evitar que ideas equivocadas se introdujeran en la labor interpretativa. Una de las formas de evitar caer en equívocos hermenéuticos es tener conciencia de la totalidad de la obra. Desde esta perspectiva, no es válida una interpretación que privilegie alguna de las partes del texto sobre otra, pues la intención significativa del autor atraviesa la totalidad del texto y hace que mantenga éste una unidad, una tensa y, a veces, conflictiva unidad. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, la relación viva entre la parte y el todo nunca puede ser más cierta. La *Crítica de la razón pura* constituye en su conjunto un viaje desde el territorio seguro de la verdad al mar ancho y borrascoso de la razón o territorio de la ilusión. Se trata de seguir el recorrido del filósofo en ese viaje, desde la zona del conocimiento fundamentado, hasta la zona donde la razón carece de piedra de toque sobre la cual apoyarse, donde habitan las tinieblas más persistentes e invencibles, las ilusiones y los malentendidos.

Si revisamos el índice de la *Crítica de la razón pura* podremos darnos cuenta del cuerpo de la obra. Después de la introducción encontramos una primera parte llamada "Doctrina trascendental de los elementos", su primera sección se intitula "La estética trascendental", la segunda, "La lógica trascendental". Bien, Kant divide esa lógica trascendental, en "La analítica trascendental" y en "La dialéctica trascendental". Esa doctrina trascendental de los elementos tiene por finalidad ofrecer un estudio detallado de las facultades que componen el espíritu humano. Así, en "La estética trascendental" se expone el funcionamiento, los elementos a priori (intuiciones puras de espacio y tiempo) de la

facultad de recibir representaciones y el tipo de conocimientos que hace posible. A dicha facultad Kant la llama sensibilidad; dice el filósofo: "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones (*Vorstellungen*), al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*)".[25] En un segundo momento, se estudia la facultad que contiene a priori los conceptos y principios (leyes) que permiten pensar el objeto de la intuición. La facultad que subsume las intuiciones a conceptos y contiene los principios generales por los que se logra pensar las intuiciones se llama entendimiento (*Verstand*). Con el análisis de esas dos facultades, la sensibilidad y el entendimiento, Kant logra una fundamentación del conocimiento humano y logra responder la pregunta ¿cómo es posible la ciencia?, o en otros términos: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, y, sobre todo, ¿cómo es posible la experiencia? De esa manera, Kant ofrece una fundamentación en general de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y, por último, resta la facultad de la *razón* (*Vernunft*), la facultad que busca ir más allá de la experiencia, utilizando de manera ilegítima aquellos principios del entendimiento más allá de la experiencia posible, esto es, haciendo un uso trascendental de los mismos y cayendo, en consecuencia, una y otra vez en ilusiones y engaños. La primera clase de esas ilusiones (trascendentales) son los paralogismos, ideas que intentan establecer algo sobre la identidad y la inmortalidad del alma, la segunda clase de estas ilusiones son las antinomias, tesis en conflicto que o bien buscan establecer la causa última e incondicionada de la totalidad de los fenómenos y del cosmos, o bien desmentir la existencia de semejante causa y, finalmente el ideal de la razón, la existencia de un ser supremo, poseedor de todas las perfecciones y fundamento último del yo y del mundo.

[25] I. Kant, "Prólogo a la primera edición", en *Crítica de la razón pura*, A19/B33.

La Crítica de la razón pura *como aclaración del problema de la metafísica*

El deber de la filosofía consiste en eliminar
la ilusión producida por un malentendido,
aunque ello supusiera la pérdida de preciados y
queridos errores, sean cuantos sean.[26]

Para Descartes, para Leibniz y para toda la tradición filosófica la metafísica es la raíz de las ciencias.[27] Este lugar que durante toda la tradición filosófica anterior a Kant ostentó la metafísica, la investidura de "reina de las ciencias", es cuestionado por la filosofía crítica. La esterilidad de la metafísica contrasta con el florecimiento de las ciencias. La pretensión metafísica de conocer a Dios, la libertad y la inmortalidad, sus objetos más preciados, a partir de Kant no puede más que venir a menos. Si bien Kant no cuestiona la facultad de elaborar una concepción sintética, total y unitaria del mundo, en suma, la aspiración a la sistematicidad propia de la razón, la arquitectónica, cuestiona cualquier intento por convertir lo que es principio regulador en principio constitutivo, lo que es ontológico, en óntico, lo que es subjetivo en objetivo, lo trascendental, en inmanente. La confusión entre estos dos ámbitos es para Kant la fuente del error. Se hace necesario acabar con las ilusiones y los malentendidos. Surge entonces una idea de filosofía de importantes consecuencias para el pensamiento posterior: la filosofía es devastadora de las ilusiones, su función principal es despertar del "dulce sueño dogmático". Para Kant, el principio de razón suficiente, la *causa sui* cartesiana, el motor inmóvil de Aristóteles, no son más que expresión de la aspiración de la razón más importante: determinar *lo incondicionado* (*Das Unbedingte*). Los principios metafísicos son signos de la tendencia más fundamental de la facultad de la razón, que para Kant es la facultad metafísica por excelencia. Sin embargo, no por ser la aspiración, la tendencia o el anhelo más preciado de la razón, existe su objeto o es posible conocer-

[26] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, AXIII.

[27] Dice Descartes: "Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco, la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica, y la moral". (R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 22.)

lo. Así, en la *Crítica de la razón pura*, Kant dará cuenta de los alcances y de los límites de nuestras capacidades cognoscitivas y, con ello, de los límites de cualquier fundamentación objetiva.

"Fundamento último" y "fundamentación objetiva" son lo opuesto a una fundamentación de la metafísica. Al hablar de fundamentación de la metafísica, Kant nos está hablando de fundamentación en un sentido trascendental, esto es, de una reflexión sobre las condiciones subjetivas que la están haciendo posible. Es propiamente en la "Dialéctica trascendental" donde Kant investigó los mecanismos, las andaderas de la razón o, como él las llama, los ideales trascendentales. Por eso, si la *Crítica de la razón pura* nos muestra las condiciones de constitución de la metafísica, no pretende demostrar ni la simplicidad del alma ni la necesidad de un primer comienzo del mundo. Se trata, antes bien, de una investigación; dice Kant: "de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas [...] todos los actos simples de la razón pueden ser entera y sistemáticamente enumerados".[28] Por ese motivo, la pregunta fundamental que signa su empresa es: "¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?"[29]

La llamada *revolución copernicana* realizada por Kant ofrece la vía de acceso a aquella pregunta fundamental. La metafísica tiene un modo de proceder que se caracteriza como un mero andar a tientas y con base en meros conceptos, estancándose en discusiones estériles. El método de Kant guarda una analogía con el procedimiento de Copérnico, así como en un mero ejercicio geométrico el astrónomo colocó al sol en el centro del sistema solar y a los planetas girando alrededor del mismo, el filósofo hizo ese ejercicio en el ámbito de la filosofía. Supuso que en lugar de que el sujeto esté regido por los objetos, pensar, a la inversa, que los objetos están regidos por nuestro modo de representación y no nuestra representación por la naturaleza de los objetos; supuso además que lo dado a la intuición se rige por conceptos, en este sentido, lo dado ha de ser pensado.[30] Se trata entonces de pensar aquello que de

[28] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, AXIV.

[29] *Ibid.*, AXVII.

[30] Expresamente Kant lo dice así: "Intentemos, pues, por una vez, si no ade-

manera *a priori*, esto es, de manera previa a la experiencia, ponemos en los objetos, pero finalmente *en los objetos*. Se trata pues de buscar las condiciones de los objetos posibles, de la experiencia posible. Por esta razón, con la revolución copernicana al proponer que los objetos se determinan conforme a nuestra estructura cognoscitiva, por nuestra facultad de intuición y por nuestro entendimiento, Kant propone que no conocemos las cosas en sí mismas, sino en cuanto fenómenos, lo cual ofrece un criterio de conocimiento. No podemos conocer aquello que escapa a nuestra estructura cognoscitiva, las cosas en sí mismas nos son vedadas.

El método adoptado por Kant invalidará el conocimiento de la cosa en sí, de aquello que está fuera de nuestra propia estructura cognoscitiva. La estructura cognoscitiva humana es tal que sólo puede aplicarse al campo de los objetos posibles o al campo de la experiencia. Nuestras facultades cognoscitivas no pueden traspasar la frontera de la experiencia posible. En la medida en que va más allá de la experiencia, más allá de lo condicionado, que abandona la relación entre concepto e intuición, y deja de atenerse a lo dado, tenemos una razón que ha perdido el rumbo. La razón en su uso especulativo se levanta por encima de la experiencia, abandona el ámbito de lo condicionado y, cuando tiene un sistema perfectamente constituido y acabado dice: "ésta es la realidad", "el ser", "el mundo". La razón produce un sistema de conceptos que pretende poseer validez objetiva.

> [La metafísica] con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, [...] no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento. Pero suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado.[31]

lantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados [...] Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza". (*Ibid.*, BXVI.)

[31] *Ibid.*, A5/B9.

Para Kant, de manera contraria a la metafísica que se pierde en ilusiones y engaños por su mismo modo de proceder mediante conceptos, la ciencia se sostiene en los principios *a priori* mismos que son aplicables finalmente a la experiencia y, por lo tanto, incluyen las condiciones *a priori* de una experiencia posible. En última instancia, la física se refiere a objetos de una experiencia posible, pues: "la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y [...] obligar a la naturaleza a responder sus preguntas".[32] En cambio, la metafísica no se basa en principios *aplicables* a la experiencia posible: su intención es ir más allá de ella. Su intención es traspasar lo sensible, aprehender al ente suprasensible. El resultado, una disciplina filosófica carente de apoyo, carente de base en donde sostenerse, pues el sentido del entendimiento y sus conceptos es hacer posible la experiencia y sus objetos.

De acuerdo con el método trascendental, es necesario atender aquello que nosotros ponemos en los objetos, esto es, las condiciones que hacen posible la experiencia y los objetos de la experiencia: las condiciones *a priori* de una experiencia posible. No se trata de ir más allá de la experiencia, sino conocer los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Como sabemos, con el apelativo de trascendental Kant se refiere a la facultad de conocer, al modo de conocer los objetos y no a los objetos mismos. No se trata tanto de un método como de las condiciones de posibilidad de que se nos puedan dar objetos. No se trata, en suma, de desplazar el problema de la metafísica por una teoría del conocimiento.

Dos perspectivas de interpretación de la Crítica de la razón pura

En una de las notas iniciales de *Kant y el problema de la metafísica*, de Martin Heidegger, leemos que las investigaciones alrededor de la *Crítica de la razón pura* "todas parten del supuesto de que [...] es una teoría del conocimiento y sólo tratan de la metafísica y de los problemas metafí-

[32] *Ibid.*, BXIII.

sicos en forma accesoria".[33] De este modo, por ejemplo, H. E. Allison presenta esta misma posición con respecto a la *Crítica de la razón pura*: "se puede afirmar —dice el intérprete— que la temática fundamental presentada por la *Kritik der reinen Vernunft* es la de si es posible aislar un conjunto de condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas [...] que pueda distinguirse de las condiciones de posibilidad de las cosas en sí mismas".[34] Allison toma como eje de interpretación de la obra el concepto de *condición epistémica*, esto es, las condiciones según las cuales nuestras representaciones tienen realidad objetiva. Sin embargo, para la interpretación que aquí se despliega, la obra no puede considerarse un tratado sobre el método ni una teoría del conocimiento. El problema del conocimiento no es ése ni el tema ni el sentido sobre el cual gravita la *Crítica*, sino el problema del fundamento. Heidegger lo dice a las claras:

> El problema del fundamento está enclavado en las cuestiones centrales de la metafísica en general, ha de estar vivo aún en los casos en que no se lo trata expresamente bajo la forma habitual. Aparentemente, Kant puso un mínimo interés en el "principio de razón", si bien lo explicó expresamente, tanto al comienzo de su filosofar como también al final. Y, sin embargo, está en el centro de la *Crítica de la razón pura*.[35]

Como vemos, Heidegger considera que el problema del fundamento es el problema que articula a la *Crítica de la razón pura*. ¿En qué sentido? No en el sentido de que Kant reemplace alguno de los fundamentos propuestos por la tradición por otro, sino porque ofrece "el contorno arquitectónico y la delineación de la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia".[36] A la par, "la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente".[37] Esta investigación se distancia, por lo tanto, de cualquier posición que haga

[33] *Cf*. nota 4. (*Ibid*., p. 16.)

[34] H. E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 44.

[35] M. Heidegger, "De la esencia del fundamento", en *¿Qué es metafísica?*, p. 62.

[36] M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 12.

[37] *Ibid*., p. 19.

de la *Crítica de la razón pura* una obra que busca aclarar el problema del conocimiento, pues incluso en la "Analítica trascendental", donde Kant delinea las condiciones de posibilidad de conocimiento, de acuerdo con Heidegger, pensamos más bien que ahí se delinean las condiciones de posibilidad de manifestación del ente. Kant, por un lado, ofrece el entramado del pensar metafísico, esto es, da a conocer las pretensiones más originarias de la razón y, en esa medida, ofrece una fundamentación de la metafísica,[38] en el sentido de la pregunta por aquello que la hace posible en cuanto tal pensamiento del fundamento, tal y como lo hace en la "Dialéctica trascendental", pero por otro, fundamenta las condiciones de posibilidad de manifestación del ente, como sucede en la "Analítica trascendental". Por lo tanto, en un sentido como en otro, Kant se ocupa del problema de la metafísica.

El sentido final de esta primera parte es elaborar, a partir de los propios términos del texto, una interpretación del problema del fundamento (*Grund*), pero también del problema de la falta de fundamento (*Ungrund*) en la *Crítica de la razón pura*.[39] Se hace urgente acercarse a esta obra teniendo en la mira el problema en torno al cual gira: la cuestión de si el pensamiento puede ofrecer un fundamento como respuesta a sus propias pretensiones originarias.

[38] Dice Kant: "*¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?" (B22). (Las cursivas son de Kant.)

[39] Este trabajo prestará atención a todos aquellos lugares de la *Crítica de la razón pura* donde el autor se refiera de manera explícita a dicho problema con conceptos tales como: "piedra de toque", "falta de piedra de toque", "fundamento" (*Grund*) o "falta de fundamento" (*Ungrund*), "condicionado" (*Bedingte*), "incondicionado" (*Unbedingte*), "límites de la experiencia" (*Grenzen der Erfahrung*), "más allá de los límites de la experiencia", etcétera.

LA PREGUNTA POR EL FUNDAMENTO O LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA

Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada, el conocimiento sólo puede surgir de la unión de ambos.[1]

El núcleo fundamental de la "Analítica trascendental" es el problema de la síntesis. Esto se puede ver en una infinidad de sintagmas y locuciones que aparecen en ella, tales como "síntesis entre concepto e intuición", "síntesis *a priori*", "unidad sintética de la apercepción", "principio de unidad sintética de lo diverso", "síntesis trascendental pura de la imaginación" y muchas más. Ahora bien, dar cuenta de la síntesis, dar cuenta de cómo ocurre la combinación de lo vario de la intuición en una conciencia y de la necesidad de esa diversidad intuitiva para producir conocimiento y para que los objetos se nos manifiesten, es lo que podríamos llamar fundamentación en sentido kantiano. A indagar el sentido de fundamento nos dedicaremos en el presente capítulo.

De la "Estética trascendental" a la "Analítica trascendental"

En la "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental", Kant se pregunta por las condiciones que hacen posible la experiencia y los objetos de experiencia. La primera está dedicada a la sensibilidad (a la facultad de recibir intuiciones[2]) y la segunda, al entendimiento (a la facultad

[1] Introducción a la Lógica trascendental, en I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B76.

[2] Utilizo aquí "intuiciones" (*Anschauungen*), pero también es posible utilizar "representaciones" (*Vorstellungen*), y en un sentido más general: "objetos" (*Gegenständen*). La cita en la cual me baso dice textualmente: "La capacidad (receptividad) de recibir *representaciones*, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. *Los*

de enlazar dichas representaciones mediante conceptos). Es necesario comprender ambas facultades de manera interdependiente. Así, si la sensibilidad es una facultad receptiva, el entendimiento es una facultad activa y espontánea. La una es la facultad de recibir representaciones, la otra es la facultad de producirlas, esto es, de pensar; y tan necesario es hacer sensibles los conceptos como inteligibles las intuiciones, pues "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas".[3] El conocimiento surge de la síntesis entre el concepto y la intuición y en virtud del juego del entendimiento y la sensibilidad. El entendimiento tiene que hacer necesaria referencia a la sensibilidad, y si desligamos los conceptos de las intuiciones, si prescindimos de las representaciones, de aquello que nos es dado en la intuición, resulta que sustraemos el material de trabajo de los conceptos. En ausencia de este material, ocurre aquello que Kant llama: ir "más allá de los límites de la experiencia posible" (*Erfahrung die Grenzen möglicher hinaus*).

El hombre sólo puede entender o comprender lo dado en la intuición sensible. Sólo a través del análisis de los fenómenos, de lo dado a la intuición podemos conocer.[4] El entendimiento aunado a la sensibilidad es el límite o, si se quiere, el destino que la naturaleza ha otorgado a nuestro conocimiento. Hay conocimiento ahí donde el entendimiento ordena el material dado a la sensibilidad. En este sentido, vale la pena no perder de vista la manera en que Kant descubre los conceptos puros del entendimiento.[5] En este descubrimiento advertimos en primer

objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*". (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A19/B33).

[3] *Ibid.*, B75/A51.

[4] Por aquí comienza, según Heidegger, el carácter finito de la razón humana, "quienquiera entender la *Crítica de la razón pura*, tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir [...] todo pensar está sencillamente al servicio de la intuición". (M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 29.) Pero más radicalmente, para Heidegger el carácter finito de la razón humana es finitud de la intuición: "por ser finita nuestra existencia —existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello—, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente". (*Ibid*, p. 32.) Posteriormente escribirá Heidegger que el entendimiento es aún más finito que la sensibilidad, pues le falta el carácter inmediato de la intuición y necesita hacer un rodeo. (*Ibid.*, p. 34.)

[5] Véase el apartado de la *Crítica de la razón pura* intitulado "Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento" (A67/B92 y ss.).

lugar una diferencia entre la sola enumeración de los actos del entendimiento, su exclusiva forma lógica[6] y la tabla de las categorías.[7] Como formas lógicas carecen de contenido sensible. Son meros conceptos vacíos. Pero si a estas formas lógicas se les proporciona una "variedad no dada empíricamente, sino *a priori*",[8] se transforman en síntesis pura de las representaciones. Pensemos, por ejemplo, en la diferencia palmaria entre un simple juicio hipotético, forma lógica vacía, y en la síntesis *a priori*, que como concepto puro es la categoría de causalidad. Como juicio hipotético tendría la forma "Si [...] entonces", pero como concepto puro tendría que formularse de la siguiente manera: "Todo cuanto sucede tiene una causa". Las categorías como síntesis a priori de la intuición se transforman en principios de unidad que hacen posible pensar algo de la intuición empírica, en principios cuya virtud es hacer posible el conocimiento.

> Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar también al concepto de tales objetos. *Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento*.[9]

[6] *Cf*. Dice Kant: "Si hacemos completa abstracción del contenido de un juicio y atendemos tan sólo a su simple forma intelectual, descubrimos que la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos…" (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A70/B95). Momentos después, Kant plantea la tabla completa de los actos del entendimiento, que no son otra cosa más que meras funciones lógicas y que son, según Kant, la que plantea la lógica tradicional. La lógica trascendental, la cual "tiene ante sí, por el contrario, lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos". (*Ibid*., A77/B102.)

[7] *Ibid*., A80/B106.

[8] *Ibid*., A77/B103.

[9] *Ibid*., B102/A77. (Las cursivas son mías.) Es a esto a lo que Heidegger llamará el carácter esencialmente subordinado de todo pensar. (M. Heidegger, *op. cit*., p. 31.)

De manera *a priori*, los conceptos puros están referidos a objetos de la intuición en general.[10] Constituyen unidades de síntesis: "la unidad sintética de lo diverso de la intuición".[11] Todas las categorías son principios de la síntesis *a priori* del entendimiento y sólo a través de ellos "es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de esta última".[12]

Unidad trascendental de la apercepción: fundamento último del conocimiento, de la experiencia y de la naturaleza en su conjunto

Una vez que Kant plantea los conceptos puros del entendimiento se presenta el problema de su justificación, pues "se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse forzosamente a funciones del entendimiento y sin que, por tanto, el entendimiento contenga *a priori* las condiciones de los mismos",[13] por lo cual, si en la "Estética trascendental" quedó demostrado que las formas puras del espacio y del tiempo "constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos",[14] falta demostrar la validez objetiva de las categorías o, dicho de otra manera, "cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos".[15] Falta mostrar que es gracias a las categorías que es posible la experiencia, que la unidad del objeto es posible gracias a la unidad del sujeto, y que en ausencia de dicha unidad las intuiciones ofrecidas por la sensibilidad no llegan a conformar ni la experiencia ni los objetos de la experiencia. A dicha demostración, Kant la llama la "deducción trascendental de las categorías".[16] Se tiene que mostrar que los objetos de la intuición

[10] Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A79/B105.
[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, A80/B106.
[13] *Ibid.*, A89/B122.
[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, A90/B123.
[16] *Ibid.*, B124/ A92.

han de conformarse a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar, esto es: a las condiciones de la unidad trascendental de la apercepción, y que, en su defecto, no sería posible la experiencia ni los objetos de experiencia. Por ello, la unidad trascendental de la autoconciencia es el fundamento último de unidad y meollo del entendimiento mismo.

El "yo pienso" —la unidad trascendental de la apercepción o unidad originaria de la apercepción—, cumple, en el entendimiento, el mismo papel que las formas puras de la sensibilidad (las formas puras de espacio y tiempo):

> La realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de apercepción, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento.[17]

En la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento", apartado dedicado a la demostración de la validez objetiva de las categorías o conceptos puros, Kant apunta que es necesario buscar la unidad más arriba, puesto que las categorías suponen ya combinación o son ya síntesis a priori. Por lo tanto, es necesario buscar el fundamento último de dicha síntesis, es decir, "el fundamento de unidad (*Grund der Einheit*) de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico".[18]

[17] *Ibid.*, A110. Sin embargo, el propio Kant no descarta que esos dos troncos del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento "proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros". (*Ibid.*, A15/B29.) Esto es, es posible que sensibilidad y entendimiento procedan de una fuente común. Esta hipótesis, dice Heidegger, "es una fundamentación que no lleva a la evidencia clara y absoluta de una primera tesis o principio; sino que se dirige y señala conscientemente hacia lo desconocido". (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 41.) A mi juicio, Heidegger acierta cuando ve la *Deducción trascendental de las categorías* como la búsqueda de esa supuesta raíz común, por lo cual dice que Kant "se interroga por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica". (*Ibid.*, p. 45.)

[18] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B131.

Dicho fundamento de la posibilidad de la síntesis o de la combinación es el "yo pienso", pues éste "tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones".[19] Si no fuera así, esas representaciones no serían algo para mí. Se representaría algo que no podría ser pensado. Esto es, no existen representaciones que no sean algo para una conciencia. Todo cuanto cae en la sensibilidad (todas las representaciones) son mis representaciones, por lo tanto, al igual que el espacio y el tiempo existen con independencia de las intuiciones y, en cambio, sin esas intuiciones puras no es posible que se nos den objetos, el "yo pienso" que acompaña a todas mis representaciones y que no está acompañado por ninguna otra representación y, sin embargo, las hace posibles, tiene la misma condición originaria que las intuiciones puras de espacio y tiempo y, por lo mismo, Kant le llama "apercepción pura" o "apercepción originaria".[20]

Además, la *unidad trascendental de la autoconciencia* o *unidad de apercepción* señala que "las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia".[21] Esas representaciones me pertenecen, en tanto que se encuentran juntas en *una* autoconciencia general.[22] De lo anterior se desprende que la completa identidad de la conciencia, siempre analítica (pensemos tan sólo en la identidad del yo y del pensar en la proposición yo pienso, y por lo tanto, proposición vacía, carente de representaciones), indica sólo que la diversidad dada en la intuición se unifica en una autoconciencia. La unidad de la autoconciencia presupone la síntesis. Que yo pueda llamar a esas representaciones mis representaciones, supone que "puedo abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas". Es a esto a lo que se denomina la *unidad sintética de apercepción*, y es el "principio más elevado de todo el conocimiento humano". En otro lugar leemos que la unidad sintética de apercepción es "el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es

[19] *Ibid.*, B132.
[20] *Idem.*
[21] *Idem.*
[22] *Idem.*

el entendimiento mismo".[23] Al dar con la unidad sintética de la apercepción se manifiesta o descubre la esencia misma del entendimiento, el supuesto de la unidad analítica. Nos encontramos con "la facultad de combinar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de apercepción".[24] En última instancia, la reducción de las intuiciones a esta unidad última es lo que posibilita el conocimiento, a través de aquella conexión originaria conocemos.

Hay algo más que la reducción de las representaciones a esa función última de unidad: que existe una conciencia *a priori* de la síntesis de las representaciones y que tal conciencia es, en última instancia, "conciencia de la identidad del yo".[25] Aquí se tiene la unidad sintética originaria de la apercepción. Finalmente, esta unidad como conciencia que hace que todas mis representaciones sean una, que ofrece la unidad atribuida al objeto, es también donadora de la unidad que hace posible la naturaleza y sus leyes. Nos encontramos propiamente con la validez objetiva de las categorías: con la deducción trascendental propiamente dicha. Si la autoconciencia no fuera unitaria no acontecería que todas mis representaciones fueran una y, por lo tanto, es la unidad del sujeto la condición de posibilidad de los objetos de experiencia. La unidad originaria de la apercepción es la condición última de posibilidad de conocer *a priori*.

La unidad del objeto es la unidad del sujeto, más aún, la validez objetiva de las categorías descansa en que sólo porque tenemos intuiciones empíricas y, con ellas, la conciencia de una ineludible síntesis, las intuiciones se unifican en una autoconciencia o se hallan sujetas a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción. Las intuiciones aportan la diversidad para la unidad del sujeto y, el sujeto, a su vez, aporta la unidad del objeto,[26] por lo tanto, los conceptos puros

[23] *Ibid*., B134.

[24] *Ibid*., B135.

[25] *Idem*.

[26] "Es a través de la unidad de la conciencia como se conoce un objeto. La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia". (*Ibid*., B138.)

del entendimiento precisan de una síntesis. Por tal motivo es necesario buscar la unidad del entendimiento más arriba, en un lugar más alto que los propios conceptos. Con la deducción trascendental se ha demostrado que las intuiciones son necesarias pero insuficientes para producir conocimiento. Para que exista conocimiento es indispensable someter lo diverso de la intuición a la unidad de la conciencia mediante las categorías, pues las categorías sin la variedad de la intuición son meras formas lógicas, y las intuiciones sin categorías, un ciego juego de representaciones.[27]

En la "Deducción trascendental", lo que en última instancia se trata de fundamentar es la experiencia, encontrar el porqué de su unidad. Sin la completa unidad de la autoconciencia "que tiene su regla *a priori* y que somete los fenómenos a sí misma, no habría completa, general ni, por tanto, necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones. En este último caso, tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño".[28] La facultad de la sensibilidad mantiene pues una relación necesaria con la *apercepción originaria*. Dicho así, el conocimiento no es producto de una yuxtaposición de elementos, hay algo que es, desde siempre, unidad, y que introduce un contenido trascendental en sus representaciones: la introducción del conjunto global que hace posible la unidad del objeto.[29]

Es aquí donde Kant parece dar con lo que llamó en los prólogos *desconocida raíz común*. "Existen dos troncos del conocimiento humano,

[27] Por eso leemos: "Todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías como únicas condiciones bajo las cuales puede coincidir la diversidad de esas intuiciones en una conciencia". (*Ibid.*, B143.)

[28] *Ibid.*, A112.

[29] "Esta unidad, siendo no óntica, lleva en sí la tendencia esencial a la unificación de lo que aún no está unido". (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 74.) Bien, para Strawson, "la creencia en que el proceso de síntesis como una condición antecedente de la experiencia y la creencia en que las impresiones inconexas que son el material para que comience a ponerse en marcha el proceso tienen lugar previamente" son dos suposiciones que ninguna argumentación estrictamente analítica apoya, y por eso la suposición de la unidad sintética de la apercepción es "una de las aberraciones a las que el modelo explicativo de Kant lo condujo inevitablemente". (P. F. Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la crítica de la razón pura*, p. 28.)

los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*".[30] La unidad, parece ser, es originaria; es introducida por la unidad de la conciencia y es esa unidad la que sirve de base tanto a los conceptos puros de espacio y de tiempo como al entendimiento y sus conceptos.

> No pueden darse conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de los objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción trascendental. El que merezca tal nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) sólo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de la apercepción sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad.[31]

Con la unidad trascendental de la autoconciencia tenemos la propuesta fuerte de fundamento en Kant: la unidad trascendental de la apercepción en cuanto fundamento último de la síntesis es el fundamento del conocimiento, de la naturaleza y de la experiencia en general. Esto es, la unidad trascendental de la autoconciencia es el fundamento en el que descansa la unidad de la experiencia y de la naturaleza: base que posibilita la experiencia en general.

> El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción [...] suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es, pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, entonces no causará extrañeza el que la veamos sólo desde la *facultad radical de todo nuestro conocer* (esto es, desde

[30] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A15/B29. (Las cursivas son de Kant.)
[31] *Ibid.*, A107.

> la apercepción trascendental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza.[32]

Tenemos aquí uno de los mayores frutos de la modernidad filosófica: la concepción de un sujeto capaz de dictar leyes a la naturaleza al otorgarle su unidad. Este sujeto receptáculo de representaciones, consciente de que esas intuiciones le pertenecen, y que le pertenecen dándoles forma y concierto sometiéndolas a la unidad de la conciencia mediante conceptos, es ese sujeto el que finalmente hace posible a la experiencia y a los objetos de experiencia. En un primer itinerario de la *Crítica de la razón pura*, vemos cómo Kant desciende a los fundamentos de todo conocer para enseñarnos todo el poder de nuestro sujeto, sus posibilidades, el radio de su conocimiento y de lo que éste hace posible: la naturaleza y la experiencia. Si Kant tiene necesidad de recurrir a la *facultad radical* de nuestro conocimiento, es porque la sola sensibilidad, no garantiza ni orden ni estabilidad ni legalidad. Las intuiciones son ciegas. Es sólo por la unidad del sujeto que podemos hablar de legalidad, que podemos hablar de conocimiento mediante conceptos.

> La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella puede abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia.[33]

Éste es el momento iluminista de la *Crítica de la razón pura*, el momento en que el filósofo está confiado en la idea de que el sujeto es el radio y las posibilidades de eso que llamamos naturaleza, que él es el creador de su unidad y, que, por lo tanto, podemos estar ciertos de que la naturaleza seguirá contestando las preguntas de nuestro sujeto, simplemente, porque él la hace posible, porque él la produce.

[32] *Ibid.*, A114.
[33] *Ibid.*, A127.

El concepto de conocimiento fundamentado o el necesario uso sensible de las categorías

La "Deducción trascendental de las categorías" muestra que necesitamos enlazar la variedad de la intuición en una conciencia y que sin esa síntesis sería imposible pensar la unidad del objeto. Mas la diversidad de las representaciones se somete a la unidad sintética originaria de la apercepción mediante conceptos. De manera que "el entendimiento y la sensibilidad [...] sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a un objeto determinado.[34]

Al hablar de la necesaria unidad entre concepto e intuición se establece el necesario uso empírico de las categorías. En cambio, al aplicar las categorías no a los fenómenos, el entendimiento "sobrepasa incesantemente los límites de su territorio y se pierde en ilusiones y engaños".[35] En este caso, el entendimiento va más allá de los límites de la experiencia posible. Por el contrario, los objetos que nos son dados en la intuición o los objetos que se muestran a nuestra sensibilidad son los requisitos únicos para el uso legítimo de las categorías. Dichos requisitos constituyen o conforman los límites de la experiencia posible.

En la "Analítica de los principios" encontramos las condiciones precisas bajo las cuales se aplican las categorías a los fenómenos, a fin de producir un conocimiento fundamentado y no un conocimiento que sobrepase incesantemente los límites de la experiencia posible. Juicio es la capacidad de distinguir si algo cae o no bajo una regla. Pues bien, la "Analítica de los principios" ofrece un canon del juicio, "enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas".[36] El entendimiento es la facultad de las reglas, y sus principios (principios del entendimiento) son las reglas del uso objetivo de las categorías.[37] Éstas someten lo vario de la intuición a una regla en general aportando significación a los fe-

[34] *Ibid.*, A258/B314. (Las cursivas son de Kant.)
[35] *Ibid.*, A238/B297.
[36] *Ibid.*, B171/A132.
[37] *Cf. ibid.*, A161/B200.

nómenos. En este sentido, el entendimiento ofrece el canon o esquema según el cual aplicamos las categorías a los fenómenos. En la "Analítica de los principios" se establecen las condiciones sensibles dentro de las cuales deben usarse las categorías, patentizando los principios puros del entendimiento que bajo esas condiciones sirven de fundamento a todo ulterior conocimiento *a priori*.

El esquematismo y la fundamentación temporal del uso de las categorías

En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto.[38]

La pregunta base del esquematismo trascendental es: ¿cómo es posible la subordinación del objeto a una categoría?[39] Si el concepto puro y la intuición son tan heterogéneos, uno intelectual y otro sensible, tiene que haber un tercer término, un término homogéneo con la categoría y, por lo tanto puro, y a la vez sensible, pero sin contenido empírico. Este tercer término es el esquema trascendental. Es sólo la determinación trascendental de tiempo que puede desempeñar tal función, pues guarda homogeneidad con la categoría y con el fenómeno. Sólo a través de dicha determinación trascendental del tiempo es posible aplicar la categoría a los fenómenos.[40] "Todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados".[41]

[38] *Ibid.,* B181.

[39] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A137/B176.

[40] *Ibid.*, A138/B177.

[41] *Ibid.*, A99. En la "Deducción trascendental", al introducir el tiempo como condición no sólo de nuestras representaciones, sino incluso de nuestros conocimientos, la división sensibilidad y entendimiento sufre una pérdida de sentido. Incluso esto es para Heidegger el *quid* de la fundamentación kantiana: "El tiempo

El tiempo es el esquema trascendental, canon según el cual se aplican los conceptos a los fenómenos. Por una parte, el tiempo es la condición formal y pura de la sensibilidad a la cual se hallan sujetas las intuiciones y, por otra, es la condición "formal y pura de la sensibilidad a la que se haya restringido el uso de los conceptos del entendimiento".[42] El tiempo es el esquema de los conceptos puros. El esquema determinará si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace.[43] Así el esquema de la sustancia es la *permanencia* real en el tiempo, el de la causa, la *sucesión* de lo diverso, el de la comunidad, la *coexistencia* de las determinaciones de una sustancia en relación con las de las otras, el de la realidad, la existencia en un *tiempo determinado*, la necesidad, la existencia de un objeto en *todo tiempo*, la realidad, un ser en el tiempo, la negación un no ser en el tiempo. Tenemos que el esquematismo del entendimiento reduce a unidad toda la diversidad de la intuición en el sentido interno e, indirectamente, a la unidad de apercepción. Por esto, "los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una significación. En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso, que el empírico".[44] Los esquemas

y el yo pienso no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo". (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 163.) Por otro lado, vemos también cómo la filosofía trascendental aportó un gran impulso a la filosofía heideggeriana, no sólo por haber descubierto el horizonte trascendental, sino por haber descubierto que es "el tiempo" el "fondo del fundamento esencial de la trascendencia, ¿será entonces lo que diga la estética trascendental, a manera de introducción, la última palabra? O, por el contrario, ¿es lo que ahí se expone sólo una referencia a la esencia más originaria del tiempo? Finalmente, ¿no será que sólo a partir del carácter subjetivo, bien comprendido, del tiempo se puede explicar el carácter temporal del sujeto?" (*Ibid.*, p. 161.)

[42] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A140/B179.

[43] Cuando Kant expone "El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento", nos dice: "Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia". (*Ibid.*, B185.) Vemos aquí la enorme deuda que Heidegger tiene con Kant, el núcleo de la distinción verdad óntica/verdad ontológica, que Heidegger desarrolla en textos de 1929, particularmente en *Ser, verdad y fundamento*.

[44] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A145/B185. *Cf.* en el original: "Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die eahren und einzigen Bedingungen,

limitan a los conceptos puros a las condiciones de la sensibilidad. Es a través del esquema que suministramos un objeto a las categorías y, en definitiva, fungen como condiciones restrictivas del uso de las categorías, mismas que residen fuera del entendimiento, a saber, en la sensibilidad. Así pues, "el uso que el entendimiento puede hacer de sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental".[45] Si prescindimos de esas condiciones restrictivas, los conceptos se aplicarían a las cosas en general, tal como son, y no tal y como se nos manifiestan.

El esquematismo avanza pues aun más en el asunto de la síntesis, el meollo de la síntesis entre el concepto y la intuición es el tiempo, pues el tiempo va a permitir la relación, la unión y la unidad de algo completamente heterogéneo. El esquematismo del entendimiento exagera aún más el uso empírico de las categorías, pues si muestra cómo un objeto pertenece al tiempo, es comprensible cómo los objetos, en esencia atemporales, los sempiternos objetos de la razón, que carecen absolutamente de determinación temporal, carecen también de significado o sentido para nosotros. Si la representación de los objetos ha de tener realidad objetiva, han de someterse a la "completa y necesaria determinación temporal de toda existencia en la esfera del fenómeno".[46] Fuera pues de esa determinación temporal, las cosas carecen de significado para nosotros. Así pues, si los objetos son algo para nosotros, es decir, poseen significación, depende absolutamente de la sensibilidad.

Sentido y sin sentido, significado y ausencia de significado: otra perspectiva de la falta de fundamento

El asunto de la significación desde la analítica de los principios será un asunto central en la *Crítica de la razón pura*. Es más, los análisis de

diesen Einen Beziehung auf Objekte, *mithin Bedeutung zu verschaffen, un die Kategorien sind daher am Ende von Keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche*". (*Kritik der reinen Vernunft*, 145/B185.)

[45] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A238/B297.

[46] *Ibid.*, A217/B264.

los paralogismos o antinomias que Kant realiza en la "Dialéctica trascendental" se sustentan justamente en la siguiente pregunta: ¿En qué medida dichas ideas tienen significado o sentido para nosotros que anclamos en determinaciones de tiempo el uso legítimo de las categorías, además de que las condiciones de un discurso con significado dependen de que lo vario de la intuición nos sea dado? P. F. Strawson, en *Los límites del sentido*, escribe que Kant

> de dos maneras traza los límites del sentido [...] una cierta estructura mínima es esencial para cualquier concepción de la experiencia que nos podamos hacer verdaderamente inteligible a nosotros mismos; y, por otro lado, que el intento de prolongar más allá de los límites de la experiencia el uso de los conceptos estructurales, [...] conduce solamente a exigencias vacías de significado.[47]

Strawson propone un concepto, *el principio de significatividad*, como "principio según el cual no puede haber ningún uso legítimo ni incluso con sentido, de ideas o conceptos si no se los pone en relación con las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación".[48] Si esto es así, "regiones enteras de la filosofía —regiones de máxima pretensión y mínimo acuerdo— deben su existencia, sostenía Kant, al hecho de no respetar tal principio".[49] En todo caso, la significación o el sentido como proveniente del concepto aunado a la sensibilidad, permitirá posteriormente al filósofo, en "La distinción general de todos los objetos en nóumenos y fenómenos", hablar de todo aquello que escapa de la experiencia posible como algo vacío, siendo el vacío ausencia total de significado, algo carente de especificidad o determinación. Por esto, de acuerdo con Strawson, el principio de significatividad o el esquematismo del entendimiento es el núcleo de los motivos de la negación kantiana de la metafísica o de su "rechazo total de la metafísica trascendente".[50] Dice Strawson que los filósofos "liberados de la obligación de especificar las condiciones empíricas de su aplicación de los conceptos, [...] parecía que los filósofos estaban dando información

[47] P. F. Strawson, *op. cit*, pp. 9-10.

[48] *Ibid*., p. 14.

[49] *Idem.*

[50] *Idem.*

acerca de la naturaleza de la Realidad tal y como es en sí misma en vez de tal y como aparece en la experiencia".[51]

Hasta aquí hemos encontrado que Kant, al proponer la unidad sintética de la apercepción como fundamento último de unidad, el filósofo nos muestra el fundamento de la síntesis y de la naturaleza en su conjunto. Pero es posible pensar que existe un segundo sentido de fundamento en el sentido de conocimiento fundamentado y que justamente es el ámbito del conocimiento teórico: la intuición aunada al concepto mediante determinaciones de tiempo o esquemas es la condición indispensable para que el conocimiento teórico tenga lugar. Encontramos además que si bien Kant fundamenta el conocimiento de la naturaleza ofreciendo los principios del entendimiento puro, que no son otra cosa más que "los principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y que a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*",[52] mina sin embargo, cualquier posibilidad de erigir un fundamento metafísico. Dicho fundamento, justamente, transgrede el uso empírico de los principios del entendimiento puro, cuyo fin es servir de base a la experiencia posible.

El uso de los principios del entendimiento puro, esto es, los principios de nuestro conocimiento, tienen un "uso exclusivamente empírico",[53] y agrega: "no contienen sino el esquema, por así decirlo, de la experiencia posible".[54] Por eso nunca será bastante insistir en que Kant rechaza el fundamento en sentido metafísico y, a cambio, nos ha propuesto el *fundamento de la posibilidad de la experiencia.*[55] En cuanto tal fundamento, los principios del entendimiento puro son reglas que incluso "constituyen la fuente de toda verdad".[56] Entendiendo por verdad "la concordancia de nuestro conocimiento con objetos",[57] Kant desplaza el significado de metafísica que, si un lugar tiene al lado de las ciencias, es como discurso de las condiciones del conocimiento y de la posibilidad de la experiencia. Kant expresa esta nueva acepción

[51] *Ibid*., p. 15.
[52] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B294.
[53] *Ibid*., B295.
[54] *Ibid*., B296/A237.
[55] *Idem*.
[56] *Idem*.
[57] *Idem*.

de metafísica de la siguiente manera: "la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*".[58]

El uso que el entendimiento puede hacer de las categorías es un uso empírico, no trascendental. Mientras que en el uso trascendental de las categorías el concepto es referido a "objetos que no nos son dados en la intuición y que, consiguientemente, no son sensibles",[59] en el uso empírico de las mismas, el concepto es referido sólo a fenómenos, esto es, a objetos de una experiencia posible. Los conceptos puros de nada servirían si no se pudiese mostrar su significación en la aplicación a los fenómenos. Todo concepto, si es válido, tiene que volverse sensible, y sólo en esa medida tiene significación. La significación de las categorías proviene entonces de su referencia al objeto. "El concepto aislado tiene que ser, pues, *convertido en sensible*, es decir, ha de serle presentado a la intuición el objeto correspondiente, ya que, de faltar este requisito, el concepto quedaría privado de *sentido* (según se dice), esto es, privado de significación".[60] Si se prescinde de las condiciones de la sensibilidad, y por lo tanto, de la forma de los fenómenos, "desaparece toda significación, es decir, toda referencia al objeto".[61] Kant comenta que no es posible brindar definición alguna de las categorías, pues esas categorías, prescindiendo de la sensibilidad, carecen de significación y validez objetiva. Si se prescinde de las condiciones de su aplicación, no son más que meras formas lógicas.[62] Para Kant, las categorías tienen un destino: el uso empírico, la aplicación a los fenómenos: "Si prescindimos de esas condiciones, desaparece toda significación".[63]

Cuando aplico los conceptos a los objetos de los sentidos estoy dando un uso empírico a las categorías; cuando refiero los conceptos a los

[58] *Ibid.*, AXX.

[59] *Ibid.*, véase nota del traductor, p. 261.

[60] *Ibid.*, B299/A240. En el texto original: "ohne dieses (Objekt in der Anschauung), der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde". (*Kritik der reinen Vernunft*, B299/A240.)

[61] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A241/B300.

[62] *Cf. Ibid.*, A242.

[63] *Ibid.*, B300/A241. *Cf.* en el original: "wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt, wegfällt". (*Kritik der reinen Vernunft*, B300/A241.)

objetos en general, estoy dando un uso trascendental a estos conceptos; esto es, en cuanto cosas en sí mismas.[64] En este sentido, preguntarse por el origen del mundo, desde el uso empírico de las categorías, es un sinsentido. En la medida en que nos hacemos esta pregunta, y otras por el estilo, se está dando a los conceptos del entendimiento un uso trascendental.[65] Entonces se podrá concebir un ser supremo, creador de un orden sistemático, dador a su vez de una finalidad suprema y su realidad efectiva y, por lo tanto, no en cuanto fenómenos sino en cuanto cosas en sí. Es en este momento que la razón ha transgredido los límites, inicia a ser presa de una dialéctica; perdiendo toda piedra de toque, ésta es la experiencia.

[64] Sin embargo aquí vale la pena hacer una aclaración que me hace coincidir completamente con Strawson: "Su intención [la de Kant] no es solamente poner freno a las pretensiones de la metafísica dogmática en su intento de darnos un conocimiento suprasensible, sino que también quiere frenar las pretensiones de la sensibilidad en su deseo de hacerse coextensiva con lo real [...] la verdadera posibilidad del conocimiento de las características necesarias de la experiencia queda dependiendo de su subjetivismo trascendental". (P. F. Strawson, *op. cit.*, pp. 19-20.)

[65] Así, el principio de razón suficiente de Leibniz, que reza: "Todo tiene su fundamento", es en realidad el principio de causalidad, principio de posibilidad de la experiencia, lo cual dista mucho de la posibilidad de ofrecer un fundamento supremo. Dice Kant: "El principio de razón suficiente es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo". (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A201/B246.)

LA DELIMITACIÓN DEL TERRITORIO DE LA VERDAD Y EL TERRITORIO DE LA ILUSIÓN

Kant reclama a la metafísica su falta de piedra de toque. La metafísica pierde el apoyo de la experiencia e incurre en lo que llama ir más allá de la experiencia posible, transgredir el uso legítimo de los conceptos o rebasar los límites de la sensibilidad. El fundamento último de la síntesis (la unidad sintética de la apercepción) como ineludible necesidad de reducir la diversidad de la intuición a la unidad del sujeto y el campo del conocimiento fundamentado (o con sentido) como la necesaria síntesis entre concepto e intuición trazaron en la "Analítica trascendental" el camino de la verdad. La "Analítica trascendental" resignifica la verdad como correspondencia, pues en la medida en que el sujeto es poseedor de las condiciones de posibilidad del conocimiento garantiza a la par la posibilidad de los objetos de nuestra experiencia. Por eso, la ontología, en cuanto pensamiento de las condiciones por las cuales se nos dan los objetos, en sentido estricto, es la propia "Analítica trascendental":

> La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; *nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de exposición de los fenómenos*. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general [...] tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro.[1]

[1] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A247/B303. (Las cursivas son mías.)

La gran metáfora de la Crítica de la razón pura

La filosofía más pura se ha desenvuelto
en el espacio trazado por una metáfora.[2]

Pero así como Kant establece en un primer movimiento la posibilidad de la experiencia en cuanto que posibilidad de que se nos puedan dar objetos, en igual medida, en un segundo movimiento, el filósofo es el responsable de desmentir el optimismo de la razón con respecto a la capacidad ilimitada de conocimiento y su posibilidad de proponer un fundamento. Las cosas en general, las cosas que no se ofrecen a una intuición sensible, constituyen para la filosofía crítica un ámbito especulativamente vedado. Dice Kant, a punto de concluir la "Analítica trascendental":

> No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la naturaleza entre límites invariables (*unveränderliche Grenzen*). Es el *territorio de la verdad* (*Land der Wahrheit*) —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso (*umgeben von einemweiten und stürmischen Ozeane*), verdadera patria de la ilusión (*Sitze des Scheins*), donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, *llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás*.[3]

En la *Crítica de la razón pura* estas metáforas se imprimen en la mente del filósofo y modelan su pensar. Son guía y camino. En esa gran metáfora, el territorio de la verdad es la isla con sus límites invariables, el territorio de la ilusión, el mar ancho y borrascoso. Esta metáfora espacial muestra la concepción de la obra y, como veremos, la tarea filosófica en un sentido kantiano: lanzarse al mar sin orillas de las ideas.

[2] María Zambrano, "La metáfora del corazón", en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 41.

[3] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, B295/A236. (Las cursivas son mías.)

El filósofo entiende por ideas aquello que no tiene objeto que le corresponda. De ahí su contenido completamente ilusorio y, por lo tanto, introducirse en ese mar es introducirse en un espacio sin horizonte ni término visible. Pues bien, este mar de las ideas es el hacia dónde de la *Crítica de la razón pura*. Kant, en un texto de 1791 (*Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Woolf*), dice de sí mismo: "Me he atrevido, por consiguiente, a lanzarme mejor al océano sin riberas de las ideas".[4] La metáfora del mar sirve a Kant para aclarar aún más los fines y tareas de la *Crítica de la razón pura* y de su propia tarea crítica, no sólo en el fragmento de la obra antes citado, sino en un lugar de la "Dialéctica trascendental" dedicada a la crítica de los paralogismos, pero que en realidad es aplicable a todas las ideas de la razón:

> Sólo esa crítica puede confinar todas nuestras pretensiones especulativas al campo de la experiencia posible, no con insípidas burlas sobre las tentativas, una y otra vez fallidas, de nuestra razón, o con piadosos lamentos sobre las limitaciones de la misma, sino señalando sus fronteras con precisión, según principios seguros, y fijando con la mayor confianza, el *nihil ulterius* en las columnas de Hércules que la misma naturaleza ha levantado con el fin de que el viaje de nuestra razón sólo llegara hasta donde alcanzan las permanentes y continuas costas de la experiencia. No podemos abandonar estas costas, si no queremos aventurarnos en un océano que carece de orillas y que, con sus horizontes siempre engañosos, nos obliga, al final, a dar por perdido todo el penoso y prolongado esfuerzo.[5]

La tarea de la filosofía crítica consiste en establecer los límites, reconstruir un horizonte de visión ahí donde se ha desdibujado por los abusos y los deseos de absoluto humanos, pero también, dicha metáfora ofrece una visión antropológica-filosófica. Con dicha metáfora, Kant concibe al ser del hombre jalonado por la verdad y por la ilusión, y mientras que el espacio de la verdad es muy constreñido y ocupa límites bien precisos, el territorio de la ilusión es infinito y no por eso deja de formar parte constitutiva de lo que somos.

[4] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, p. 15.

[5] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A395-396.

Kant está dispuesto a establecer en un sentido copernicano el radio de nuestro pensamiento, esto es, sus posibilidades y sus límites. La *Crítica de la razón pura* es una exploración rigurosa de la subjetividad humana y, como tal, no cabe dejar de lado ninguno de sus ámbitos. La gran metáfora de la *Crítica de la razón pura* señala topológicamente el carácter paradójico del ser del hombre: muestra al ser humano como el lugar del fundamento, como posibilidad de la verdad y del conocimiento fundamentado, pero también, y quizás en mayor medida, como espacio de un territorio mucho más amplio, complejo y enigmático. Esta intuición kantiana acercará, más de lo que nos podemos imaginar, al filósofo de la *Crítica de la razón pura* a pensadores como Nietzsche y Freud. Sin embargo, ahí donde Kant pone un límite, Nietzsche y Freud colocan el oído. Para Nietzsche y Freud, el filósofo y el psicólogo deben convertirse en agrimensores de ese insondable mundo interior. Sin embargo, lo inquietante de toda la empresa crítica, su carácter profundamente arriesgado, radica en concebir a la filosofía como una incursión en el ser del hombre en todas y en cada una de sus formas de manifestación (metafísica, moral, arte, religión, historia) para dar cuenta de la subjetividad humana, para darle a cada una un lugar en el mapa del ser humano, ya se trate de un deseo, un sentimiento o una idea. Pues bien, la "Dialéctica trascendental",[6] siguiente paso de la *Crítica de la razón pura*, es la incursión kantiana en el ancho y borrascoso mar de las ideas y, al hacerlo, descubre los principios y modos de procedimiento de la metafísica. Nos revela sus móviles más profundos.

La cuestión que se plantea ahora es: ¿por qué no podemos contentarnos con ese territorio pequeño, pero seguro asiento de la verdad? ¿Por qué el hombre no puede contentarse con el mero territorio de la verdad y se aventura en ese océano carente de orillas y horizontes engañosos tal y como es el mar de la ilusión y del engaño? ¿Por qué intenta cada momento escapar de los estrechos límites del territorio de la verdad y remontarse más allá de la experiencia posible?[7] Para Kant no basta lo que podemos saber; para ver redondeada nuestra tarea de seres humanos, falta lo que deseamos saber.

[6] La segunda parte de la "Lógica trascendental".

[7] Como veremos, a esta tendencia de la razón Kant le dará una finalidad ética.

> Los principios del entendimiento puro [...] no contienen [...] sino el esquema de la experiencia posible. [...] Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori*, *sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad*, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contiene en sí el *fundamento de posibilidad de la experiencia* (*Grund der Möglichkeit Erfahrung*), *considerada ésta como conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos*. No obstante, no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber.[8]

Tenemos, por un lado, la puntualidad del entendimiento y sus objetos, el ámbito de la experiencia posible y de los objetos espacio temporales y, por otro lado, el ámbito de la razón. Ámbito de los problemas que sobrepasan, desbordan y exceden a sus posibilidades de conocimiento. La *Crítica de la razón pura* no consuma su intención significativa en la mostración de la posibilidad de la ciencia, pues el filósofo no sólo da cuenta del poder saber humano, sino también del deseo de un saber que permanece como deseo. Como veremos, eso que el ser humano lleva consigo y que no puede satisfacer como saber es el conocimiento de lo incondicionado (*Das Unbedingte*). El hombre busca lo incondicionado, eso que deseamos saber (*was man zu wissen begehtr*). Y, eso que deseamos, apetecemos, codiciamos, anhelamos saber (todo ello significa *begehren*), tal vez sea lo que más profundamente nos constituye. No nos sorprenda que en la *Crítica del Juicio* Kant asigne el nombre de facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) a la razón. Incluso, en una nota a pie de página de la *Crítica del juicio*, Kant pregunta: "¿por qué en nuestra naturaleza ha sido puesta la inclinación a deseos conscientemente vacíos?"[9] Los deseos de la razón enclavados en la subjetividad constituyen el santo y seña de nuestra falta de suelo, de nuestro abismo, de nuestra aspiración sin término. La filosofía es una investigación de nuestras posibilidades, cierto, pero también de nuestras

[8] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B296/A237. (Las cursivas son mías.) *Cf*. en el original: "so scheint es uns doch nicht genug, sich bloss dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt" (*Kritik der reinen Vernunft*, B296/A237).

[9] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 104.

imposibilidades. Ese necesario deseo de saber de lo absoluto, de las cosas en general, de lo incondicionado, es el abismo de nuestra ignorancia. Junto al territorio de la verdad está el territorio de la ilusión y, más radicalmente, el abismo de nuestra ignorancia. La física y los descubrimientos de los astrónomos patentizaron la dimensión infinita del universo; así nos dice el filósofo:

> Las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables, pero lo más importante es, sin duda, el habernos revelado el abismo de nuestra *ignorancia*. Sin tales conocimientos, la razón humana nunca hubiese pensado que ese abismo fuese tan grande. La reflexión sobre el mismo tiene que transformar notablemente los objetivos finales señalados al uso de nuestra razón.[10]

Kant introduce en la filosofía y en los estudios sobre el ser humano una idea angular: el hombre como el cosmos de los astrónomos está rodeado por un mar desconocido, pero desconocido de manera radical, esencial y fundamental. La ignorancia de la que aquí hablamos no es una ignorancia contingente, sino necesaria. Para Kant, reflexionar sobre ese territorio de lo infundado, sobre la patria de la ilusión, sobre aquel ancho y borrascoso mar, que produce una y otra vez ilusiones que, aún sabiendo de la imposibilidad de sus pretensiones, vuelve a aparecer, es el sentido de la *Crítica de la razón pura* y de la investigación filosófica en general. En este movimiento de pensamiento vemos al pensador que lucha contra todas las ilusiones, los malentendidos y sin vencerlos logra tan sólo mostrar los fundamentos del engaño y del error. No más. El deseo de lo incondicionado en el ser humano es inmortal.

[10] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A575/B603.

La formulación de la doble perspectiva de consideración de los objetos: nóumeno y fenómeno

La doctrina de Kant provoca en cualquier cabeza que la haya captado un cambio fundamental, el cual es tan enorme que puede equivaler a un renacimiento espiritual. Sólo ella es capaz de eliminar realmente el realismo debido a la determinación originaria del intelecto y que le es innato [...] *tiene un efecto inmediato en el espíritu, a consecuencia del cual éste sufre un desengaño radical y en adelante divisa todas las cosas bajo otra luz.*[11]

Kant se lanza al mar sin riberas de la metafísica con categorías en mano, con salvavidas que le permiten no ahogarse en ese mar ancho y borrascoso. Sin dichas categorías sería imposible determinar el sentido de falta de fundamento en la "Dialéctica trascendental". Nóumeno, fenómeno, cosa en sí, concepto límite, etcétera, son categorías que posibilitarán al menos pensar el ámbito de lo infundado y permitirán pensar una razón problemática, una razón que no puede ni negar ni afirmar de manera sumaria algo sobre su objeto.[12] Esa razón problemática es la razón templada críticamente y su criterio más alto es la doble perspectiva de consideración. Podemos decir que ésta es la quintaesencia de las parejas conceptuales cosa en sí/fenómeno, nóumeno/fenómeno, conocer/pensar, y de sus conceptos derivados, concepto límite, concepto problemático. Sin embargo, tenemos que comenzar por explicar aquellas parejas conceptuales, para pasar luego a los conceptos derivados y mostrar las consecuencias.

Por lo pronto podemos decir, junto con Allison, que cosa en sí y fenómeno, nóumeno y fenómeno, son dos formas de considerar una

[11] A. Schopenhauer, "Prólogo", en *El mundo como voluntad y representación*, p. 76/XXIV.

[12] Véase el apartado casi final de la "Analítica trascendental" intitulado "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos". (I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A295/B236.)

y la misma cosa desde una perspectiva crítica o desde la reflexión trascendental. Ofrecen dos miradas sobre las cosas. Por un lado, la perspectiva del fenómeno, esto es, la cosa en cuanto aparece a nuestra intuición sensible, esto es, en cuanto se muestra a nuestra sensibilidad. Por otro lado, la cosa en sí, es decir, el objeto independiente de nuestra sensibilidad. "Considerar a las cosas —dice Allison— como aparecen, o como fenómenos, es considerarlas en su relación con las condiciones sensibles bajo las cuales son dadas a la intuición. En correspondencia, considerarlas como son en sí es pensarlas prescindiendo de toda referencia a estas condiciones".[13] En cambio, el nóumeno es lo que está completamente fuera de nuestra sensibilidad, más allá de la experiencia posible, es lo que no es ni será objeto de una intuición sensible, sino objeto de una hipotética intuición intelectual. Así el nóumeno muestra los límites de nuestra intuición sensible y la posibilidad (de existencia) de objetos incognoscibles a dicha forma de sensibilidad espacio-temporal o que escapan a dicha sensibilidad:

> Los fenómenos pensados como objetos en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de fenómenos. Si presupongo cosas que únicamente son objeto de entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible, entonces esas cosas se llamarán *nóumenos*.[14]

Por ello, aclara el filósofo que "lo que está fuera del campo de los fenómenos de acuerdo con nuestra forma de sensibilidad es vacío (*leer*)".[15]

Si bien Kant encontró las condiciones de posibilidad de la experiencia, esto es, de la existencia de fenómenos en virtud de la unidad de las categorías y, por tanto, el fundamento de la experiencia, conforme con esas bases, ineludibles a nuestra forma de conocimiento sensible, no podemos hacer un discurso con sentido o con significación de los objetos que escapan a las condiciones de posibilidad de la experiencia ni mucho menos proponer un fundamento trascendente, sin embargo,

[13] Henry E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 370.

[14] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A249. (Las cursivas son de Kant.)

[15] *Ibid.*, A255/B310. *Cf.* con el original: "ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer". (*Kritik der reinen Vernunft*, A255/B310.)

al introducir en su crítica a los nóumenos los objetos trascendentes, se conservan en el ámbito de una intuición posible, la intelectual, que no es la nuestra, y tienen que ser considerados por una razón que, templada en la filosofía crítica, conoce los límites de la sensibilidad o de nuestra intuición sensible.

Para una razón formada en la *Crítica de la razón pura*, el *nóumeno* funciona como concepto límite (*Grenzbegriff*)[16] en el sentido que pone límites a las pretensiones de aquella sensibilidad. Los preciados objetos de la razón, Dios, la libertad y la inmortalidad, en cuanto nóumenos, expresan justamente el límite de una intuición sensible y, por lo tanto, nóumeno y fenómeno no aluden a una contradicción, sino a dos perspectivas de consideración de los objetos. Es esto lo que enuncia el concepto apelativo de *problemático*:

> Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible. El concepto de *nóumeno*, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición posible.[17]

O bien:

> Nuestro modo de intuir no alcanza a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos y, consiguientemente, se halla limitada su validez objetiva, dejando así la puerta abierta a otro tipo de intuición y, por ello mismo, a cosas en cuanto objetos de ella. Pero en este caso, es problemático el concepto de nóumeno, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitovos es adecuado frente a los objetos suprasensibles. No podemos, pues,

[16] *Ibid.*, A255/B311.
[17] *Ibid.*, A257/B310.

> ampliar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad.[18]

Los objetos de la razón son de carácter problemático. Entrañan una paradoja en la cual no es posible eliminar ninguno de los términos, porque siempre podemos suponer una intuición intelectual a la que le sean dables objetos que escapan a nuestra forma de intuición y además porque siempre podemos suponer la existencia de esos objetos. Podemos formular la consecuencia de estos conceptos así: tan es necesario poner límites al conocimiento especulativo como al conocimiento teórico. Es necesario establecer la diferencia entre conocer y pensar, lo cual, en términos de un ejercicio real de pensamiento, significa que si bien no puedo conocer objetos que escapan a nuestra intuición sensible, al menos es posible pensarlos (concebirlos).[19] Es necesario limitar a la razón y su impulso por determinar objetos que están más allá de la experiencia, pero también es necesario limitar a la sensibilidad y a cualquier posición filosófica que considere los objetos sensibles como los únicos existentes.[20] Esta postura llega a conformar no sólo una actitud sino incluso el principio de un método en los análisis kantianos de las ideas de la razón. De acuerdo con la doble perspectiva de consideración, no se trata pues de afirmar en un mismo sentido y nivel que, por ejemplo, la voluntad es libre y que a la vez se encuentra sometida a las leyes de causalidad.

> Pero si la crítica no se ha equivocado al *enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos*, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la

[18] *Ibid.*, B343/A287.

[19] Escribe Henry E. Allison: "La concepción del *nóumeno* como una entidad ontológicamente distinta es requerida únicamente para permitir la posibilidad de concebir a Dios (y quizá a las almas racionales) [...] el objetivo no es, como frecuentemente se supone, el de autorizar la apelación a un conjunto de entidades incognoscibles distintas de los fenómenos". (H. E. Allison, *op. cit.*, p. 368.)

[20] Dice Kant: "El concepto de *nóumeno* nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (en efecto, las demás cosas a las que no alcanza dicha intuición reciben el nombre de nóumenos a fin de mostrar precisamente que esos conocimientos no pueden aplicarse a todo cuanto el entendimiento piensa)". (I. Kant., *Crítica de la razón pura*, B310/A255.)

> deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera a la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforma a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, *conocer* mi alma desde este último punto de vista [...] Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad.[21]

Esto corresponde a la actitud filosófica; desde la perspectiva del fenómeno no es posible decidir dogmáticamente la existencia de la libertad, de Dios o la inmortalidad, pero desde la perspectiva del nóumeno, tampoco podemos afirmar lo contrario. No podemos afirmar ni negar la existencia de los nóumenos, pero tampoco construir un conocimiento positivo de los mismos. Desde la perspectiva del fenómeno, en efecto, si no podemos determinar esos objetos construyendo un conocimiento sobre los mismos, si no los podemos conocer, no son más que vacío, "carecen de una significación positiva y especificable".[22] De alguna manera, el propio Kant, admite el nóumeno "bajo el nombre de un algo desconocido".[23] Por ello nos dice Kant que el primer rendimiento de la *Crítica de la razón pura* es negativo: "nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa".[24] Fuera de la sensibilidad existe algo desconocido, algo vacío, lo incognoscible y, desde la perspectiva del entendimiento ligado a la sensibilidad, lo que está fuera de la relación con la experiencia posible es lo infundado, el ámbito de nuestra necesaria ignorancia. Fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro: "esto seguirá siéndonos siempre desconocido. Segui-

[21] *Ibid.*, BXXVII. (Las cursivas son de Kant.)
[22] *Ibid.*, A287/B343.
[23] *Ibid.*, A256/B312.
[24] *Ibid.*, BXXIV.

remos ignorando incluso si semejante conocimiento trascendental (excepcional) es posible, al menos como conocimiento que se desarrolle bajo nuestras categorías ordinarias".[25]

Vacío, espacio vacío, desconocido, territorio desconocido, enuncian el ámbito que cae fuera del conocimiento empírico y de sus principios, mas no por ello inexistente, sino simplemente desconocido, incognoscible. De manera incansable, en la "Dialéctica trascendental", Kant desarrollará en sus dos costados el conflicto de la razón y, en esto consistirá su ascesis filosófica, su disciplina. En innumerables pasajes de la "Dialéctica trascendental" encontraremos esta actitud que permite sortear a Kant los embates del dogmatismo y del materialismo/escepticismo, como podemos leer en el siguiente fragmento:

> No existe, pues una psicología racional que amplíe, en cuanto *doctrina*, el conocimiento de nosotros mismos. Existe tan sólo una disciplina que fija a la razón especulativa, en este campo, unos límites infranqueables, con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y, por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento (*grundlosen Spiritualism*).[26]

La distinción de todos los objetos en nóumenos y fenómenos conduce, además, a pensar en la naturaleza desgarrada o problemática de la razón tal y como resulta de la *Crítica de la razón pura*: la naturaleza sensible de nuestro conocimiento (el *fatum* de sólo poder determinar teóricamente objetos que se dan a nuestra intuición sensible) *y* el anhelo de conocer objetos suprasensibles; la imposibilidad de determinar teóricamente dichos objetos y, sin embargo, no por ello sacrificarlos. La índole finita de nuestro conocimiento y la aspiración a aquello que está fuera del tiempo es la dialéctica que, según Kant, todo hombre lleva en su pecho.[27] La razón se encuentra en un estado de indecisión

[25] *Ibid.*, A258/B314.

[26] *Ibid.*, B421.

[27] Una manera muy acertada de Kant para referirse a ese carácter paradójico y problemático de la razón es: "la dialéctica oculta en su pecho". (*Cf. Ibid.*, p. 599 A755.)

o indeterminación con respecto a cierto ámbito de objetos. Sobre ellos la razón no puede ni afirmar ni negar:

> El nóumeno es, pues, un problema en sí mismo. El concepto de nóumeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema —inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad— de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. *Es ésta una cuestión, cuya respuesta sólo puede ser indeterminada*, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos. Consiguientemente, *no se niegan éstos de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecua a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento*.[28]

Ese estado de suspensión del juicio, de *epojé* kantiana, "no sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro".[29] Si los objetos se reducen a los objetos de la experiencia posible o no, es una cuestión que queda sin decidir. Dada esta indeterminación, no podemos anular de un golpe la disyuntiva. Parece así que nos acercamos al núcleo del preguntar filosófico. Esto es, las cuestiones fundamentales de la existencia permanecen en el umbral de la pregunta y, es en ese sentido que también debemos entender la falta de fundamento en sentido kantiano. El primer sentido de la falta de fundamento es aquello que está más allá de la experiencia. El segundo sentido es el carácter no decidido de la razón con respecto a sus objetos. Por ello, dice nuestro filósofo: "Aunque el *pensamiento problemático deja sitio para tales objetos*, sólo sirve, como un espacio vacío, para limitar los principios empíricos, pero sin contener en sí ni revelar otro objeto de conocimiento fuera de la esfera de esos principios".[30] El carácter no decidido de la razón, y por lo tanto, infundado, se muestra también en la naturale-

[28] *Ibid*., B344/A288. (Las cursivas son mías.)
[29] *Ibid*., B345/A289.
[30] *Ibid*., B315/A260. (Las cursivas son mías.)

za de sus problemas.[31] "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades".[32]

Ese campo de conocimiento, como sabemos, es la metafísica: ámbito en que la razón especulativa se atreve a ir más allá de la experiencia e introducirse a aquel territorio desconocido, poblado de objetos también desconocidos. Desde la perspectiva de Kant, si bien no es posible aseverar la inexistencia de esos objetos, tampoco lo es afirmar la existencia objetiva de los mismos y mucho menos predicar algo sobre ellos. Para Kant, ese tipo de pronunciamientos no tienen sentido para nosotros, seres sensibles. Sin embargo, tales cuestiones como la simplicidad del alma o la idea de un primer comienzo del mundo, la idea de una vida después de la muerte, muestran las aspiraciones de la razón. Entre esas aspiraciones eternas y nuestras posibilidades de conocimiento existe un abismo que es justo la dimensión de nuestra ignorancia: sin fondo. Kant tenía conciencia de ese abismo y la "Dialéctica trascendental" es una contribución no a la disolución de las tinieblas necesarias de la razón, sino a su aclaración.

[31] Dice Kant: "Estos inevitables problemas de la misma razón pura: *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*". (*Ibid*., B7.)

[32] *Ibid*., AVII.

LA RAZÓN Y LA ASPIRACIÓN A LO INCONDICIONADO: HACIA UNA NUEVA DETERMINACIÓN DE LA RAZÓN

Cabeza meditadora / ¡qué lejos se oye el zumbido / de la abeja libadora! / Echaste un velo de sombra /sobre el bello mundo y vas creyendo ver, porque mides / la sombra con un compás. / Mientras la abeja fabrica, / melifica, / con jugo de campo y sol, / yo voy echando verdades /que nada son, vanidades / al fondo de mi crisol. / De la mar al precepto, / del precepto al concepto, / del concepto a la idea / —¡oh, la linda tarea!—, / de la idea a la mar. / ¡Y otra vez a empezar.[1]

Después de construir, demoler; después de la analítica trascendental, la dialéctica trascendental…[2]

La *Crítica de la razón pura* constituye el primer gran esfuerzo filosófico por comprender ese afán de la razón por dar cuenta de lo suprasensible. En tal afán consiste la metafísica. La metafísica es expresión de la razón humana por acceder a la totalidad, a lo incondicionado, en suma, a lo absoluto (*Das Unbedingte*). Si la revolución copernicana le permite dar cuenta a Kant de las condiciones de posibilidad de la experiencia, mucho antes de que los objetos nos sean dados, también le permitirá determinar los principios y móviles de la metafísica, aunque, al final, sus ideas o conceptos carezcan de objeto que les corresponda. ¿En qué clase de engaños, de errores, de falsas inferencias cae la razón en forma natural en su afán de determinar la experiencia en su conjunto, para

[1] Antonio Machado, “Proverbios y cantares”, en *Poesías completas*.
[2] P. F Strawson, *Los límites del sentido*…, p. 29.

lograr la perfecta armonía consigo misma y después suponer que con la misma necesidad imperiosa con que se presenta su objeto, existe de manera objetiva? Es necesario comprender la lógica de la ilusión, antes de entrar al análisis propiamente dicho de las ideas de la razón. Éstas son los paralogismos, las antinomias y el ideal de la razón.

La lógica de la ilusión

De acuerdo con los resultados de la "Analítica trascendental", el conocimiento de objetos que caen fuera de nuestra sensibilidad es imposible para nosotros, provistos de una intuición sensible. La metafísica es la pretensión de la razón por obtener un conocimiento de lo no sensible y, por lo tanto, es un conocimiento infundado. A la dialéctica[3] que lleva a la razón a caer en contradicciones cuando pierde el suelo de la experiencia posible para elevarse desde lo condicionado hasta lo incondicionado o lo absolutamente necesario, Kant la denomina lógica de la ilusión. Pero ésta es la lógica de la razón: elevarse de la síntesis condicionada, propia del entendimiento, a la síntesis incondicionada, donde ninguna experiencia es posible. ¿Por qué? Porque la razón busca lo incondicionado del conocimiento condicionado, y una vez que ha alcanzado aparentemente su objetivo, se empantana en contradicciones y callejones sin salida. La ilusión trascendental consiste en conducir "más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*".[4] Aquellos principios que hacen posible la experiencia, los principios del entendimiento puro, pueden no tener un uso empírico, un único uso legítimo, y dárseles un uso trascendente, un uso, en consecuencia, ilegítimo al aplicarse al conocimiento de lo suprasensible. Una vez dado este paso, los conceptos puros del entendimiento se transforman en un concepto necesario de

[3] Según Gadamer, Kant restaura el método de los filósofos antiguos que consiste en extraer las consecuencias de hipótesis contrarias entre sí, "en la medida en que Kant reconoció la necesidad que arrastra a la razón a enredarse en contradicciones". (Hans Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 11.) Dice Strawson: "la Dialéctica es el trabajo de demolición, la exposición de razones de la metafísica trascendente". (P. F Strawson, *op. cit.*, p. 139.)

[4] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, B352.

razón del cual no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Este uso completamente fallido de las categorías acontece mediante principios trascendentales que eliminan los límites de la experiencia posible y la sobrepasan. De esta manera, el primer paralogismo (o tesis de la psicología racional) señala que "el pensamiento sólo es posible en una sustancia que no forme un agregado de varias sustancias",[5] o bien, la tesis de la primera antinomia plantea que "desde un punto de vista temporal el mundo debe tener un comienzo". Las *ilusiones trascendentales* son aquellas que la facultad de la razón utiliza para dar el salto de lo condicionado a lo incondicionado, para pasar del uso empírico al uso trascendental de las categorías, de la síntesis condicionada (siempre en el marco de una experiencia posible) a la síntesis incondicionada (fuera de la experiencia posible). Después de tal salto no existe objeto que corresponda a las ilusiones o ideas de la razón. El resultado es un conjunto de juicios que, sin embargo, pretenden dar realmente a conocer cómo se hallan bajo principios las cosas en sí mismas o la naturaleza de las cosas. Con base en simples conceptos pretenden dar cuenta de sus principios constitutivos.[6] Ésta es la ilusión de la razón.

A diferencia de esa lógica de la razón, los principios del entendimiento "ni siquiera serían posibles si no acudiéramos a la intuición pura o a las condiciones de una experiencia posible en general".[7] Y es que el entendimiento, aunado a la sensibilidad, no parte de conceptos para proporcionar conocimientos sintéticos, necesita de lo diverso de la intuición para posteriormente someterlo a una regla que aporta significación a los fenómenos. Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios.[8] El modo natural de proceder de la razón es por lo tanto la inferencia, la cual, en cuanto conocimiento mediante principios, dado un principio o concepto, determina lo particular en lo universal. Éste es el modo de proceder de la lógica de la ilusión: prescinde de intuiciones y deriva su conocimiento de principios.[9] Kant llama inferencia de la razón a

[5] *Idem.*
[6] *Cf. ibid.*, A302/B358.
[7] *Ibid.*, A301.
[8] *Cf. idem.*
[9] *Cf. ibid.*, A300/B357.

un razonamiento cuya conclusión está ligada a una proposición que sirve de base.

En la parte correspondiente a los paralogismos, Kant observa que la razón puede pretender encontrar, en la proposición "Yo pienso", el fundamento de la inmaterialidad del alma y, en consecuencia, de la sustancialidad, pues el yo como sujeto absoluto de nuestros juicios no puede ser utilizado como predicado o determinación de otra cosa, pero ese pensamiento no puede hacer que "yo como ser pensante, perdure por mí mismo, que de modo natural no nazca ni perezca". Todas ésas son propiedades no deducibles de ningún concepto y, por lo tanto, Kant observa la nihilidad o falta de sentido cognoscitivo de la idea del alma. Sin embargo, ni al descubrir sus mecanismos ilusorios abandona sus banales pretensiones. El esfuerzo, aspiración y deseo de la razón no encuentran nunca satisfacción, pues si la razón es aspiración a lo incondicionado o a lo absoluto, es imposible de conseguir o de satisfacer con meros silogismos. Por lo tanto, la aspiración no cesa. Eso es lo que descubre la *Crítica de la razón pura*. Hay un gran paralelismo con la lucha del filósofo de las *Meditaciones metafísicas* contra el genio maligno y la del propio Kant contra las ilusiones de la razón, sólo que "la ilusión trascendental no cesa". Dice Kant:

> Aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental [...]. La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón [...] reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión [...] de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una *ilusión* inevitable.[10]

A sabiendas de que las nieblas de la razón jamás pueden disolverse, en la "Dialéctica trascendental", Kant tiene por objetivo identificar las ilusiones de los juicios trascendentales.[11]

[10] *Ibid.*, B353/A297. (Las cursivas son de Kant.)

[11] O también: "Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren continua corrección". (*Ibid.*, B355/A298.)

La razón como aspiración a lo incondicionado: lo incondicionado como fundamento

...el ente finito no tiene nunca el ente
como totum simul...[12]

Lo que lo complica todo es que lo que no existe
se empeña en hacer creer lo contrario. Hay
una gran y común aspiración
de lo inexistente hacia la existencia. Es como
una fuerza centrífuga que impulsaría hacia
el exterior todo lo que agita dentro de mí:
imágenes, ensoñaciones, proyectos,
fantasmas, deseos y obsesiones.[13]

La lógica de la ilusión corresponde o guarda relación o armonía con la tendencia natural de la razón, con su aspiración invencible a lo incondicionado.[14] Ésta es la dialéctica inevitable de la razón humana, que asciende de condición en condición hasta lo incondicionado, luego lo toma como principio y de ahí deriva la totalidad de la experiencia, como cuando se piensa en la existencia de un ser supremo que la justifique. Pero el fondo de las ilusiones de la razón es que luego pretenda pasar sus principios subjetivos por principios objetivos, a la manera en que una persona obsesionada por ideas o ideales carentes de objeto, por el hecho de soñarlos, piense que existen o pretenda con los mismos gobernar la realidad: "nos las habemos —recuerda Kant— con una *ilusión natural* e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos".[15] La filosofía crítica se introduce en el fundamento de la ilusión y del engaño, el cual se encuentra en la razón misma. Encontramos aquí propiamente la crítica de la razón pura. Por primera vez en la historia de la filosofía encontramos una crítica radical a la razón y a sus ilusorios productos.

[12] M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 77.
[13] M. Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, p. 138.
[14] Ésta es, según Strawson, la fuente de todas las ideas que se discuten en la "Dialéctica trascendental". (*Cf.* P. F. Strawson, *op. cit*, p. 143.)
[15] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A298. (Las cursivas son de Kant.)

Según el concepto trascendental de razón, ésta busca "la totalidad de las condiciones de un condicionado dado".[16] Lo más propio de la razón es ubicar dentro de un absoluto los actos del entendimiento respecto de un objeto. No se contenta con la síntesis condicionada.La razón se reserva la totalidad absoluta. La razón, en un movimiento inevitable, trata de llevar la unidad sintética pensada en la categoría a lo absolutamente incondicionado. Por ello, el concepto trascendental de razón manifiesta claramente esa tendencia: "la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones '(*die absolute Totalität en der Synthesis der Bedingungen*)' y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado (*Schlechthinunbedingten*), es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos (*in jeder Bezihung, Unbedingte*)".[17] Ésta es la unidad de la razón (consigo misma), mientras que la unidad del entendimiento es la unidad sintética de la categoría, que es siempre posibilidad de síntesis de lo diverso.

Si la razón tiene una idea de fundamento, es la de lo incondicionado (*Unbedingte*). Lo incondicionado es aquello que carece de condición pero que a su vez es condición de todo lo demás. La razón aspira a lo incondicionado, aspira a encontrarlo y, por lo tanto, no hace referencia a intuiciones con objeto de someterlas: va más allá de los objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y cuya síntesis son siempre condicionados.[18] Se manifiesta que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: "encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad del entendimiento queda completada".[19] Los conceptos de la razón o ideas trascendentales sirven para sondear lo incondicionado: para concebir la totalidad de la experiencia, buscan determinar la experiencia en su conjunto, aunque sus ideas no encuentren jamás objeto que les corresponda. Así, vemos cómo, al proponerse que, desde un punto de vista temporal, el mundo tiene que tener un primer comienzo, se extiende la serie de las condiciones hasta lo incondicionado.

[16] *Ibid.*, A322/B379.

[17] *Idem.*

[18] *Cf. ibid.*, A308/B365.

[19] *Ibid.*, A307/B364. En el original: "der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: *zu dem bedingten Erkentnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden*, womit die Einheit desselben vollender wird". (*Kritik der reinen Vernunft*, A307/B364. Las cursivas son mías.)

Mediante conceptos, la razón pura pretende trascender el ámbito de lo condicionado de la experiencia para ir a lo incondicionado. Kant da a los conceptos de la razón pura el nombre de ideas trascendentales: "Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón".[20] Es decir, mediante conceptos de la razón pura o ideas trascendentales se concibe algo bajo lo cual está comprendida toda la experiencia pero sin tener nunca un objeto que le corresponda,[21] y lo logra mediante meras inferencias, mediante la mera facultad de concebir de la razón. Ahora, los conceptos de la razón, al rebasar lo condicionado o el ámbito de la experiencia posible, buscan referirse a la experiencia tomada en su conjunto. La razón busca tener la totalidad de las condiciones de un conocimiento condicionado dado. Lo incondicionado es la totalidad de las condiciones, mientras que un miembro de la serie es siempre condicionado.

> Los conceptos de la razón sirven para *concebir*, al igual que los del entendimiento sirven para *entender*. *Si tales conceptos contienen lo incondicionado* (*Das Unbedingte*), *se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda la experiencia* (*alle Erfahrung gehört*) [...] y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro de la síntesis empírica.[22]

El tránsito de los principios del entendimiento a los principios de razón

En la "Analítica trascendental", Kant nos mostró que la mera forma lógica del conocimiento es la fuente de los conceptos puros a priori, estos últimos "representan objetos previos a toda experiencia o muestran, más bien, la unidad sintética que hace posible un conocimiento empírico de los objetos. La forma de los juicios [...] originó categorías

[20] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, B377. (Las cursivas son de Kant.)

[21] *Cf. Crítica de la razón pura*, A111. También dice Kant: "Entiendo por 'idea' un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón [...] son, pues, *ideas trascendentales*". (*Ibid.*, A236/B383.)

[22] *Ibid.*, B367/A311. (Las cursivas son mías.)

que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia".[23] Nos mostró, además, que dichos conceptos representan la forma de una experiencia posible, que sólo sirven en orden a dicha experiencia. Ahora bien, esos mismos conceptos pueden servir para determinar la experiencia en su conjunto. Pongamos como ejemplo: todos los hombres son mortales, Cayo es hombre, Cayo es mortal. Kant observa en la premisa mayor una magnitud plena de extensión que se llama universalidad, que corresponde en la síntesis de las intuiciones a la totalidad de las condiciones. Si, en la "Analítica trascendental", Kant demostró que los principios del entendimiento puro son la fuente de toda verdad, en cuanto principios de subordinación de las intuiciones al entendimiento para hacer posible finalmente la experiencia, en cambio, los principios de la razón son principios que buscan la máxima unidad de los diversos conocimientos del entendimiento. De manera que los principios de la razón son principios de concordancia, no del entendimiento con las cosas, sino del entendimiento consigo mismo. Éste es su rendimiento.

> La razón sólo se refiere al uso del entendimiento, no en el sentido en que este uso contenga el fundamento de la experiencia posible [...] para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no posee ningún concepto, unidad que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo *absoluto* (*absolutes Ganzes*). Por ello es siempre *trascendente* el uso objetivo de los conceptos puros de razón, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento tiene que ser, con arreglo a su naturaleza, siempre *inmanente*, ya que se limita a la simple experiencia posible.[24]

Los conceptos puros de la razón proporcionan premisas más comprehensivas y abarcantes al sobrepasar los límites de la experiencia, para conducirse hasta las regiones más remotas del espacio y del tiempo. De este modo, la razón busca dar respuesta concluyente a las preguntas que se plantea para ofrecer el fundamento último de explicación de todas las cosas, pero al hacerlo viola la restricción que señala que el uso de

[23] *Ibid.*, A321/B378.
[24] *Ibid.*, B383/A327. (Las cursivas son de Kant.)

los principios del entendimiento es necesariamente empírico. La razón carece de experiencia de un fundamento último del yo, del cosmos y de la totalidad de los objetos de experiencia, pero por una ilusión inevitable produce principios que tienen apariencia de principios objetivos y puede entonces decir: "El mundo tiene un primer comienzo", por eso, la razón es la facultad de los principios, la facultad de producirlos sin asistencia de las intuiciones y sin apoyo de la experiencia.[25] Si el entendimiento es la facultad de las reglas a través de las cuales somete lo vario de la intuición a la unidad del entendimiento, y sólo mediante ese camino produce conocimiento, la razón "nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón".[26] Kant advierte que mediante el procedimiento de construcción del silogismo, la razón logra la completa unidad consigo misma: la completud en la serie de las condiciones, siendo la unidad de la razón la unidad del conjunto de conocimientos.

La razón busca en forma inevitable llevar la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado, amplía lo máximo su uso hasta lograr la perfecta armonía del entendimiento consigo mismo. Esto es, hay un paso natural (dialéctica de la razón) del conocimiento de sí mismo al conocimiento del mundo y de éste al ser originario, "semejante al paso lógico de la razón desde las premisas a la conclusión".[27]

En un sentido esto es positivo, pues "son necesarios los conceptos puros de razón —de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado".[28] Aunque desde otro punto de vista carezcan de un uso concreto adecuado y, por lo tanto, sea necesario limitar su pretensión de pasar por principios objetivos, principios meramente subjetivos, poseen la utilidad, la única utilidad, de poner "al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo

[25] *Ibid.*, A299/B356.
[26] *Ibid.*, A302/B359.
[27] *Ibid.*, A337/B395.
[28] *Ibid.*, A323/B380.

mismo".[29] Según, Gilles Deleuze con las ideas de la razón, "la razón desempeña un papel que sólo ella es capaz de desempeñar", un papel positivo: diríamos, afirmativo: "las categorías se aplican a todos los objetos de la experiencia posible [...] la razón debe constituir ideas que excedan la posibilidad de la experiencia".[30] Hablamos de una función de unidad cabal, pero en ello encontramos la pretensión de lo absoluto,[31] pues buscar lo incondicionado (la unidad incondicionada del sujeto pensante, la unidad absoluta de las condiciones de los fenómenos y la unidad absoluta de las condiciones de los objetos del pensamiento) es tratar de lograr lo que es válido en todos los sentidos y sin restricciones. La razón quiere, como hemos señalado, la totalidad de las condiciones.

Ámbitos naturales de fundamentación: yo, mundo, totalidad de los objetos de experiencia

En la "Dialéctica trascendental", Kant encuentra que existen tres clases de ideas trascendentales que expresan la completud en la serie de las condiciones: los paralogismos (silogismos categóricos), las antinomias (silogismos hipotéticos) y el ideal de la razón (silogismo disyuntivo). Los primeros corresponden a las tesis de la psicología racional: ideas que proponen la unidad absoluta del sujeto pensante. Las segundas corresponden a las tesis de la cosmología, y son ideas que proponen la absoluta unidad de las condiciones del mundo. Y, por último, el ideal de la razón, que corresponde a la teología o a la teoría sobre el ser originario, y es la idea que propone la unidad absoluta de los objetos del pensamiento.[32] Esto es, existirán conceptos trascendentales que

[29] *Idem.*

[30] G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 40.

[31] En la *Crítica de la razón pura* encontramos la interpretación kantiana de la palabra absoluto. Ofrece varios sentidos de dicha palabra. Kant se decide a utilizar el siguiente: "el concepto de necesidad de una cosa en todos los sentidos", o bien "lo que es válido sin restricciones". (*Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B381-383 y A326.)

[32] "Habrá que buscar: en primer lugar, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; en segundo lugar, un incondicionado de la síntesis hipotética

expresen la unidad incondicionada del sujeto, la unidad incondicionada del mundo y su realización en un sistema.[33]

En la "Dialéctica trascendental", Kant desarrolla los tres tipos de inferencias dialécticas (ideas trascendentales) a través de las cuales la razón se remonta "desde la síntesis condicionada hasta la síntesis incondicionada".[34] Encontramos, además, en las ideas trascendentales los tres impulsos fundamentales de la metafísica y, por lo mismo, la razón, por sí sola, "suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de *Dios* (*Theologia trascendentalis*)". El esbozo de estas ciencias no procede en absoluto del entendimiento, dice Kant, "no es más que un puro y genuino producto o problema de la razón pura".[35] Todas las

de los miembros de una serie; en tercer lugar, un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema". (*Ibid.*, B551/A323.)

[33] Al respecto, Strawson nos dice que cada una de estas ideas trascendentales "muestra una división cuatripartita de acuerdo con la división de las categorías en cuatro grupos" (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 140), pero que es un conjunto demasiado forzado y artificial" (*idem*) y que es sólo "en el campo de las antinomias donde encontramos, o donde puede parecer que hallamos, un ejemplo brillante de la necesaria interconexión de aquellas características que Kant muestra como sistemáticamente interconexas a lo largo de toda el área de la ilusión metafísica sistemática". (*Ibid.*, p. 142.) En cambio, "cuando se rastrean las fuentes de la ilusión, como Kant hace en los paralogismos, aparece muy claro que no tienen nada que ver con la exigencia que la razón tiene de completud y unidad sistemática en las investigaciones empíricas; y no hay razón alguna para mantener, como Kant hace, que la idea tiene una utilidad directriz en el estudio empírico sistemático de la psicología". (*Ibid.*, p. 143.) Termina diciendo, irónicamente: "la supuesta lógica de la ilusión es, entonces, en sí misma ampliamente ilusoria". (*Ibid.*, p. 144.)

[34] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A333/B390. Como mencionamos, dichas inferencias son las ideas trascendentales. El primer grupo incumbe al ámbito de la psicología y plantea lo incondicionado de la síntesis categórica de un sujeto o la unidad absoluta incondicionada del sujeto pensante. El segundo incumbe al ámbito de la cosmología y propone lo incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie o la unidad absoluta de las condiciones del fenómeno. El tercero, correspondiente al ámbito de la teología, plantea lo incondicionado de la síntesis en un sistema o la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general.

[35] *Ibid.*, B392/A335.

ideas trascendentales se basan en la naturaleza de la razón humana; los argumentos que la razón utiliza en su aspiración a lo incondicionado son: los paralogismos (unidad absoluta incondicionada de la síntesis del sujeto), las antinomias (unidad absoluta de la serie de las condiciones de los fenómenos) y el ideal de la razón pura (unidad absoluta incondicionada del conjunto de los objetos del pensamiento). De estas ideas trascendentales no es posible hacer deducción objetiva alguna, esto es, mostrar su validez empírica, pues, por ser meras ideas, "no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda dárseles como correspondiente".[36] De esta manera, Kant va descubriendo la naturaleza autorreferencial de la razón, pues finalmente la razón busca la armonía del entendimiento consigo mismo. Sin embargo, la razón se propone conocer los objetos de dichas ideas pero son imposibles de determinar teóricamente, de ellos no puede tener un concepto.

Kant es un precursor del pensamiento de la falta de fundamento, pero justamente en el sentido de la incapacidad de la razón para determinar teóricamente fundamento alguno. Se infiere la unidad absoluta del sujeto, del cual no se posee ningún concepto. Se infiere la absoluta unidad de la serie de las condiciones relativas a un fenómeno o su contrario, pero de ella no se posee ningún concepto. Se infiere un ser de todos los seres pero tampoco se puede poseer un concepto, lo cual significa que no podemos construir un discurso teórico sobre el fundamento último del yo, del cosmos y del conjunto de los objetos de experiencia, porque no poseo "un concepto susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia sensible".[37] No tenemos un concepto que corresponda al objeto de esa idea, ésa es la naturaleza de las inferencias de la razón. "Sería más exacto y menos expuesto a los malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque sí podemos tener de él un concepto problemático".[38] Por lo tanto, lo único que se tiene es un concepto problemático.[39] Esto es, la re-

[36] *Ibid.*, B394/A336.

[37] *Idem.*

[38] *Ibid.*, A339/B397.

[39] Del primer silogismo dialéctico nos dice Kant: "parto del concepto trascendental de sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto". De los segundos: "se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la

presentación de una cosa cuya posibilidad no podemos afirmar ni negar. Podemos decir que a la tarea a la cual se enfrenta Kant en la "Dialéctica trascendental" es semejante a la que Heidegger plantea en su *Introducción a la metafísica*:

> Puesto que preguntamos, queda por decidir si el fondo es un fondo verdaderamente fundante, un fondo originario que pueda dar lugar a una fundamentación o si el fondo impide la fundamentación por ser un abismo o desfondo "Ab-grund", o si acaso el fondo no es ni lo uno ni lo otro sino que sólo se presta como pretexto, tal vez necesario, que resulta ser una fundamentación aparente y, por tanto, un fondo infundado "Un-grund".[40]

Las consecuencias de la exposición kantiana de los paralogismos, de las antinomias y del ideal de la razón permiten valorar la idea de la falta de fundamento en la *Crítica de la razón pura*. En lo que sigue, atentos a la idea de falta de fundamento, haremos la lectura de las ideas de la razón. Tenemos que identificar el punto y permanecer ahí donde Kant muestra la falta de apoyo o de sostén de dichas ideas. Estamos en condiciones de aclarar el sentido de la falta de fundamento: el significado de *rebasar los límites de la experiencia posible* e intentar dar cuenta de objetos que no pueden ser objeto de conocimiento teórico en el ámbito de la psicología racional, la cosmología y la teología. No es casual que todo aquel que se interne en la "Dialéctica trascendental" lo haga en el conjunto de la tradición metafísica.

Para ubicar al lector en la exposición subsiguiente de la "Dialéctica trascendental" a través de la cual intentaré mostrar la idea de la

serie de las condiciones relativas a un fenómeno dado en general: del hecho de que poseo un concepto de la incondicionada unidad sintética, que es, desde cierta perspectiva, siempre contradictorio, infiero que la unidad correcta es la opuesta, a pesar de que no poseo de ella ningún concepto". De los terceros: "infiero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general. Es decir, de las cosas que no conozco por su mero concepto trascendental infiero un ser de todos los seres que me es todavía menos conocido por un concepto trascendental y de cuya incondicionada necesidad soy incapaz de hacerme un concepto". (*Cf. ibid.*, A340/B398.)

[40] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 13.

falta de fundamento en la *Crítica de la razón pura*, presento el siguiente esquema:

Ideas trascendentales
(Inferencias dialécticas de la razón pura)

1) Paralogismos	2) Antinomias	3) Ideal de la razón
Psicología o doctrina racional del alma	Cosmología	Teología
Busca la unidad absoluta e incondicionada del sujeto pensante	Busca la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno	Busca la unidad absoluta, condición de todos los objetos del pensamiento en general
Yo	Mundo	Sistema

FUNDAMENTO Y FALTA DEFUNDAMENTO EN LOS PARALOGISMOS

Tal vez esté muy cercano el tiempo en que se comprenderá cada vez más qué es lo que propiamente ha bastado para poner la primera piedra de esos sublimes e incondicionales edificios de filósofos que los dogmáticos han venido levantando hasta ahora, una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño).[1]

"Nos hallamos —dice Kant— ante una presunta ciencia edificada sobre la única proposición 'Yo pienso', una ciencia *cuyo fundamento o falta de fundamento* (*Grund oder Ungrund*) podemos investigar aquí con toda propiedad y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía trascendental".[2] Si tratamos de ir más allá del contexto de esta afirmación, el asunto del fundamento o de la falta de fundamento de una ciencia y de su conjunto de proposiciones es posible averiguarlo adecuadamente a través de la filosofía trascendental. En la "Dialéctica trascendental" se pasa por el tamiz de la filosofía trascendental a las ideas de la razón. A eso que Nietzsche, el filósofo dinamita, llamaba superstición, Kant lo llamaba ilusión, engaño o malentendido de la razón. Mucho antes que Nietzsche, Kant pensó en desmantelar dichos engaños y acabar de una vez por todas con los malentendidos, lo cual pensó indispensable para una filosofía sana, para el logro de una filosofía vigorosa. En esta lectura de los paralogismos, nos acer-

[1] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, p. 18.
[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A342/B400. (Las cursivas son mías.)

caremos a la desfundamentación kantiana del concepto de sustancia pensante, inmaterial, simple e inmortal, como atributos del yo. Para dicha desfundamentación, para el ataque de la proposición "yo pienso", nuestro filósofo no sólo toma su artillería de la doble perspectiva de consideración (la distinción general de todos los objetos en nóumenos y fenómenos), sino también de los resultados obtenidos en la "Analítica trascendental": el sujeto trascendental si bien es condición de posibilidad de conocimiento de los objetos en cuanto que función última de la síntesis de las intuiciones provenientes de la sensibilidad, en la medida que de ese sujeto no podemos tener intuición alguna, no es posible obtener de él conocimiento alguno.

Significado y sentido de los paralogismos en la doctrina racional del alma

Un paralogismo es una conclusión falsa sin conciencia de su falsedad, pero un paralogismo trascendental es otra cosa: una falsa conclusión o inferencia formalmente incorrecta que tiene su base en la naturaleza de la razón humana.[3] En el apartado de la "Dialéctica trascendental" intitulado "Paralogismos de la razón pura", Kant revisa los paralogismos de la doctrina racional del alma, de la doctrina que ha tomado al yo como objeto y pretende saber algo del mismo con independencia de la experiencia. En los análisis de los paralogismos, Kant impugnará los conceptos metafísicos de la inmaterialidad, la incorruptibilidad y la personalidad del alma. Estos conceptos son sólo inferencias incorrectas. El fundamento de su fragilidad es la representación "yo pienso". Sobre la base de la idea de sujeto trascendental, Kant sostiene que el "Yo pienso" es una proposición vacía de contenido.[4] Su argumento central contra la doctrina racional del alma es que si el yo o la cosa que piensa no es más que un sujeto trascendental conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados, no tenemos la más mínima idea de él fuera de esos predicados: "si queremos enjuiciarlo,

[3] *Cf.* José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. 3, p. 2493.
[4] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A348 y B399.

nos vemos obligados a servirnos ya de su representación".[5] Si el "yo pienso" es la conciencia de que el yo acompaña a todas y a cada una de mis representaciones y que, por lo tanto, no está separado de sus predicados, es un sujeto trascendental, condición de unidad de la experiencia y de los objetos de experiencia, como quedó demostrado en la "Deducción trascendental". Por lo tanto, si conocer es determinar la diversidad de la intuición conforme la unidad de la conciencia y por medio de las categorías, no me conozco por ser consciente de mí mismo. Cualquier conclusión derivada de la proposición "yo pienso" refleja un uso trascendental del entendimiento, un uso ilegítimo, al excluir todo contenido empírico.

> Dado que la proposición "yo pienso" (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento y acompaña todas las categorías como su vehículo, es claro que las conclusiones extraídas de la misma sólo pueden reflejar un uso trascendental del entendimiento, uso que excluye todo añadido empírico y de cuyo progreso no podemos, según lo dicho anteriormente, formarnos de antemano un concepto favorable.[6]

En los paralogismos vemos cómo se confunde "la necesaria unidad de la conciencia con ese conocimiento de un sujeto unitario",[7] los principios subjetivos (condición de unidad de la experiencia) con principios objetivos (experiencia de unidad), lo que es condición de posibilidad de conocimiento (trascendental) con lo objetivo mismo (empírico). Dicha confusión da lugar a los paralogismos de la doctrina racional del alma, la cual, sobre la base del "yo pienso", busca demostrar la sustancialidad del alma para después mostrar la inmaterialidad (primer paralogismo), posteriormente busca demostrar la simplicidad, para de ahí desprender su incorruptibilidad (segundo paralogismo) y, por último, quiere mostrar su identidad, (que no es plural), para de ahí demostrar la personalidad del alma (tercer paralogismo). Se busca demostrar, en conjunto, la espiritualidad del alma. Se busca, además, demostrar que

[5] *Ibid.*, A346/B404.

[6] *Ibid.*, A348/B406.

[7] P. F. Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*, p. 146.

es el principio vital en la materia y, en tanto que alma, fundamento de la animalidad, de donde se busca deducir la inmortalidad.

Falta de fundamento de la idea de la sustancialidad del alma

El razonamiento del primer paralogismo aduce que si sustancia es aquello que no puede ser empleado como determinación de otra cosa, yo, en cuanto ser pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, esta representación de mí mismo no puede ser utilizada como predicado de otra cosa, por lo tanto, yo, en cuanto ser pensante, soy sustancia.[8] Según Kant, la categoría de sustancia forma parte de la tabla de categorías, misma que contiene los conceptos puros que refieren *a priori* a los objetos. Pero la categoría de sustancia carece de determinación por sí sola si no va acompañada por una intuición a la cual pueda ser aplicada. Sin esa intuición, la categoría de sustancia, no es más que una mera función de un juicio pero sin contenido. En este sentido, puedo pensar que "el *yo* es en nuestros pensamientos el sujeto en el que todos ellos [los predicados] se adhieren como meras determinaciones, y [que] ese yo no puede ser empleado como determinación de otra cosa".[9] Pero, ¿cuál es la utilidad de la suposición que cada uno debe considerarse a sí mismo como sustancia, "mientras que debe considerar el pensamiento como accidente de su existencia y como determinación de su estado"?[10] La utilidad de semejante pensamiento es "que yo como ser pensante, *perdure* por mí mismo, que de modo natural no *nazca* ni *perezca*", a lo cual Kant objeta que éstas "son propiedades que, de ningún modo, podemos deducir de tal concepto".[11] La idea de la sustancialidad del alma carece de sentido.

[8] Kant explica de manera breve el planteamiento del primer paralogismo que textualmente dice: "Sustancia es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa [...] Yo, en cuanto ser pensante, soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, pero esta representación de mí mismo no puede ser utilizada como predicado de otra cosa. Consiguientemente, yo, en cuanto ser pensante (alma), soy sustancia". (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A348.)

[9] *Ibid.*, A349.

[10] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

[11] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

Para Kant, "fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos".[12] Según la "Deducción trascendental", ese yo lógico reclama la multitud de intuiciones para poder efectuar la síntesis, esto es, para poder conocer. Del yo no tenemos intuición alguna y, en consecuencia, no podemos construir conocimiento alguno sobre el sujeto lógico del pensar, "ya que es la conciencia la que convierte las representaciones en pensamientos y es, por tanto, en ella, como sujeto trascendental [sujeto lógico permanente del pensar], donde han de encontrarse todas nuestras percepciones".[13] La proposición "el alma es sustancia" no hace avanzar lo más mínimo el conocimiento, carece de valor teórico y, por lo mismo, de ella no es posible deducir la perpetuidad del alma a través de todos los cambios e incluso al morir el hombre. Tal concepto designa sólo una sustancia en la idea, no en la realidad.[14] Mediante meras ideas no es posible garantizar la existencia de nosotros después de la muerte.

Falta de fundamento de la idea de la simplicidad del alma

El segundo paralogismo busca demostrar la simplicidad del alma alegando que si una sustancia compuesta es un agregado de varias sustancias, tendríamos un agregado de actos o accidentes que se distribuyen entre esas sustancias. Pero con los pensamientos la cuestión es diferente, ya que si un pensamiento fuera sólo una parte de un pensamiento completo, cada pensamiento pertenecería a una sustancia diferente y entonces, no habría pensamiento completo. En consecuencia, los pensamientos sólo pueden pertenecer a una sustancia simple. En otros términos, una sustancia es simple porque cada uno de sus pensamientos pertenece a una sustancia y, si el alma humana fuera compleja, jamás podría construir un pensamiento.[15] Este paralogismo, según Kant, es

[12] *Ibid.*, A350.

[13] *Idem.*

[14] *Cf. ibid.*, A351.

[15] Textualmente, en el segundo paralogismo se lee: "Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es *simple*. Ahora

el talón de Aquiles y el meollo de todas las inferencias dialécticas de la doctrina racional del alma, "parece —dice el filósofo— resistir el examen más riguroso y la investigación más escrupulosa".[16]

La proposición "un pensamiento sólo puede ser efecto de la absoluta unidad del ser pensante" es un juicio sintético, sin embargo, no se puede probar partiendo de meros conceptos. Por un lado, la sola regla de identidad no da como para suponer la simplicidad del alma; por otro lado, la simplicidad del alma tampoco se deja deducir de la experiencia, "el concepto de necesidad absoluta rebasa ampliamente su esfera".[17] Para Kant, se exige la absoluta unidad del sujeto porque en caso contrario no podríamos decir "Yo pienso". La psicología racional supone en cada pensamiento el yo subjetivo y parece fundamentar su objeto en la proposición "Yo pienso", lo cual también sucede con la supuesta idea de la sustancialidad del alma, pero esta proposición no es una experiencia sino "la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia".[18] Sólo debemos tomar esa forma en relación con un conocimiento posible, como mera condición del mismo, en cambio, la psicología racional la convierte, equivocadamente, de condición de posibilidad de un conocimiento de objetos, en concepto del ser pensante en general. Como vemos, toma la condición subjetiva del pensar en necesidad objetiva y es esa subversión la que Kant criticará una y otra vez en su revisión de las ideas trascendentales.

Por una parte, la proposición *Soy simple* significa que "la representación 'yo' no incluye en sí la menor variedad, y, por otra, que es unidad absoluta, aunque lógica tan sólo".[19] Mas ese paralogismo no arroja ninguna luz sobre nosotros mismos. No aporta ningún conocimiento: "sólo designamos el sujeto de inherencia de modo trascendental, sin advertir en él la menor propiedad y sin conocer o saber nada acerca

bien, el alma o yo pensante es una cosa de esta índole. Por consiguiente [...]". (*Idem.*) Nuestro filósofo lo expresa así: "Para que una multitud de representaciones forme un solo pensamiento, es necesario que estén contenidos en la unidad del sujeto pensante". (*Ibid.*, A352.)

[16] *Ibid.*, A351.

[17] *Ibid.*, A353.

[18] *Ibid.*, A354.

[19] *Ibid.*, A355.

del mismo. Significa tan sólo algo (sujeto trascendental) cuya representación tiene que ser indudablemente simple".[20] Ese yo pienso, desde la perspectiva de la simplicidad, en tanto que algo exclusivamente lógico, no nos dice nada, no aporta nada al conocimiento, es una proposición vacía, que lo único que muestra es su vacuidad significativa. De este yo no podemos determinar nada teóricamente. Y es que, para Kant, no podemos conocer la simplicidad del alma porque, como unidad absoluta-lógica, carece de síntesis de lo diverso, carece de representaciones. No enseña nada de mí mismo en cuanto objeto de experiencia, porque el concepto de sustancia "sólo se emplea como función de la síntesis, sin tener como base una intuición".[21]

Para la doctrina racional del alma, la utilidad de la tesis de la simplicidad sólo posee sentido en la medida en que "permite distinguir este sujeto respecto de toda materia y, consiguientemente, eximir al alma de la caducidad a que esa materia está siempre sometida".[22] Sin embargo, Kant considera que la simplicidad del alma no puede en absoluto utilizarse a propósito de "la afinidad o heterogeneidad entre alma y materia", pues los cuerpos —continúa Kant— "son simples fenómenos de nuestro sentido externo, no cosas en sí mismas". Ahora bien, dado que los cuerpos son fenómenos de sentido externo, "ello equivale a decir que nunca puede ofrecérsenos, entre los fenómenos, objetos pensantes *en cuanto tales*, o bien que no podemos intuir externamente sus pensamientos, su conciencia, sus deseos, etc., ya que todo ello corresponde al sentido interno".[23] Sin embargo, como fenómenos, "la extensión, la impenetrabilidad, la cohesión y el movimiento, en una palabra, cuanto pueden suministrarnos los sentidos externos, no son, ni contienen pensamientos". Agrega Kant: "a pesar de ello, ese algo, [...] considerado como nóumeno (o mejor dicho, como objeto trascendental) podría ser, a la vez, el sujeto de los pensamientos".[24] De cualquier modo, extensión, impenetrabilidad, cohesión, etcétera, son predicados que corresponden a la sensibilidad y a su intuición. Pero

[20] *Idem*.
[21] *Idem*.
[22] *Idem*.
[23] *Ibid*., A357.
[24] *Ibid*., A358.

desde la perspectiva de la cosa en sí no es posible atribuir a los objetos dichos predicados.

> De este modo, lo que es corpóreo desde un punto de vista, eso mismo es, a la vez, y desde otro punto de vista, un ser pensante cuyos pensamientos no podemos intuir directamente, pero sí en sus signos en el campo fenoménico. Quedaría así eliminada la afirmación de que sólo las almas [...] piensan.

Esto es, no podemos afirmar sin más que el alma es un ser pensante, y a la vez preguntarnos si es de naturaleza material, pues desde la perspectiva de la cosa en sí, las cosas materiales, nos son desconocidas, pudiendo entonces éstas presentar alma, deseo, voluntad, etc. Por otro lado, podemos también comparar el yo pensante con lo inteligible, pero tampoco de este inteligible tenemos noticia alguna. "En conclusión, la simplicidad de conciencia no constituye un conocimiento de la simplicidad de nuestro sujeto, si es que pretendemos con ello diferenciar este último de la materia en cuanto ser compuesto".[25]

Kant mina los fundamentos de la psicología racional echando mano tanto de los resultados de la "Deducción trascendental" como de la universal distinción de los objetos entre nóumenos y fenómenos. Sobre ambos fundamentos no tenemos noticia alguna de la simplicidad del alma, de su incorporeidad, de su naturaleza espiritual, y mucho menos de su inmortalidad. La psicología racional puede argumentar, en efecto, que el alma es simple, esto es, que no hay una pluralidad de sujetos, pero esa simplicidad es lógica y no nos ayuda en absoluto a dirimir su naturaleza incorpórea, inmaterial, espiritual. De la misma manera, tampoco podemos afirmar en modo absoluto que el yo pensante sea un atributo privativo del ser humano; como cosas en sí, las cosas materiales pueden constituir sujetos de pensamiento. Esto es, la psicología racional no brinda conocimiento alguno, no arroja luz sobre nosotros mismos.

> *Se viene abajo*, en consecuencia, la psicología racional entera, juntamente con su *apoyo principal*. Ni aquí ni en otra parte po-

[25] *Ibid.*, A360.

demos esperar que veamos progresar nuestros conocimientos por medio de simples conceptos (y, menos todavía, por medio de la forma meramente subjetiva de los conceptos, es decir, por medio de la conciencia), sin relación con la experiencia posible. En efecto, el mismo concepto fundamental de *naturaleza simple* es de tal índole, que no lo encontramos en ninguna experiencia y, consiguientemente, no hay forma de obtenerlo como objetivamente válido.[26]

La falta de fundamento de la idea del alma como algo numéricamente idéntico en el tiempo

Según el tercer paralogismo, "lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona".[27] Esto es, el yo es algo numéricamente idéntico en el tiempo, lo cual significa que todo el tiempo en que soy consciente de mí mismo, soy consciente de que ese tiempo forma parte de la unidad de mi yo. En consecuencia, es lo mismo decir que "todo este tiempo está en mí como unidad individual" a decir que "yo me encuentro como identidad numérica, en todo este tiempo".[28]

En la crítica al tercer paralogismo, Kant mostrará que la idea de la identidad de la conciencia carece de productividad cognoscitiva, pues es "sólo una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión". De ahí, no se sigue la identidad numérica del sujeto, "el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo 'yo' ".[29] Desde otro punto de vista, "al no encontrar en el alma otro fenómeno permanente que la representación del yo, la cual las acompaña y enlaza a todas, nunca podemos establecer si este yo (mero pensamiento) no fluye al igual que los otros pensamientos que él liga entre sí".[30] Por lo tanto, "esa permanencia

[26] *Ibid.*, A361. (Las cursivas son mías.)
[27] *Ibid.*, A361.
[28] *Ibid.*, A362.
[29] *Ibid.*, A363.
[30] *Ibid.*, A364.

previa a la identidad numérica de nosotros mismos, que extraemos de la apercepción idéntica, no nos es ofrecida por ninguna cosa".[31] En cambio, de la materia podremos decir que no es cognoscible en sí misma y, sin embargo, su permanencia es observable en cuanto fenómeno. Si quiero ver la permanencia del yo, no tengo otro correlato para mi comparación que yo mismo: "no puedo responder a las preguntas sino con tautologías, ya que *concedo subrepticiamente a mi concepto y a su unidad las propiedades que me corresponden en cuanto objeto*, con lo cual doy por supuesto lo que se pretendía saber".[32]

[31] *Ibid.*, A365.

[32] *Ibid.*, A366. (Las cursivas son mías.) Para Strawson, el "concepto ordinario de identidad *personal* lleva consigo criterios empíricamente aplicables de identidad numérica a través del tiempo de un sujeto de experiencias (un hombre o ser humano) y que estos criterios, aunque no sean los mismos que para la identidad corporal, conllevan una referencia esencial al cuerpo humano. Kant no pasa sobre el tema en completo silencio [...] en la frase: 'Su permanencia durante la vida es, por supuesto, evidente, dado que el ser pensante (como hombre) es también objeto de los sentidos externos'". (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 147). Por lo tanto, significa que el sujeto como objeto de los sentidos externos "satisface los más estrictos requisitos, de un sujeto de experiencias persistente (un hombre)". (*Idem.*) Por ello, "un hombre es algo [...] a quien puede adscribírsele una serie de experiencias sin miedo a que no haya nada persistente a lo que poder adscribirla". (*Idem.*) Por otro lado, el "Yo" del discurso, o como componente del discurso, existe en referencia al sujeto empíricamente identificable y no está perdido en la autoadscripción carente de criterios. Como piensa Strawson, lo que Kant descubre es que a la psicología racional y a la reflexión filosófica le faltan criterios empíricos de identidad del sujeto, y por eso surge la ilusión de un sujeto puramente interno y, sin embargo, referido al sujeto: "Si tratamos de abstraer este uso, de desembarazarlo de la conexión con los criterios ordinarios de identidad personal, de llegar a un tipo de referencia al sujeto que sólo está total y adecuadamente basada en la experiencia interna, lo que hacemos realmente es privar a nuestro uso de 'yo' de cualquier posible fuerza referencial. Simplemente expresaría, tal como diría Kant, 'la conciencia en general'. Si, a pesar de ello, continuamos pensando que 'yo' tiene una fuerza referencial, en cuanto referido a un sujeto, entonces, precisamente porque sólo tenemos realmente la mera forma de la referencia, resultará que el objeto de esta referencia debe ser un objeto de singular pureza y simplicidad, una substancia pura, individual e inmaterial". (*Cf. idem.*)

La actitud del filósofo frente a la falta de fundamento o la voz del filósofo

> [...] *el atomismo anímico. Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!* [...] *El nuevo psicólogo al poner fin a la superstición que hasta ahora proliferaba con una frondosidad casi tropical en torno a la representación del alma, se ha desterrado a sí mismo, desde luego, por así decirlo, a un nuevo desierto y a una nueva desconfianza.*[33]

Kant demuestra la falta de fundamento de los principios que sustentan la doctrina racional del alma o paralogismos. A través de dicha crítica, Kant se distancia de la teoría que sostiene que por el simple hecho de tener experiencia de la conciencia, el yo es una sustancia pensante, individual, inmaterial, persistente y simple, capaz de existir con independencia del cuerpo y de la materia. Parece importante mencionar que, si Kant dedica espacio a los paralogismos, no lo hace sólo a propósito de necesidades de sistematicidad, esto es, con el afán de seguir los objetos de investigación propios de la razón: yo, el mundo y Dios; lo hace también con un propósito crítico, dialogante, cuestionador de la propia tradición filosófica: la iniciada con Descartes. Para Kant, en un sentido opuesto a Descartes, la idea del yo es estéril, infecunda, inútil, irradia de ella su vacuidad significativa y, en esta medida, nuestro filósofo mina, socava, destruye, los fundamentos de la modernidad filosófica. Con ello, podemos pensar a Kant como un filósofo que no cree que las mejores cartas credenciales de nuestra modernidad radiquen en la idea del yo, sino en su crítica. Así, Kant se va transformando en un crítico de la modernidad, en uno de sus replicantes más severos. Se adelanta a la psicología contemporánea que propone como único camino de conocimiento de sí mismo las representaciones, imágenes

[33] F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 34.

y asociaciones que el individuo construye con ellas. Para Kant, ese yo "sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados, y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado".[34] A lo largo de la *Crítica de la razón pura*, Kant hace un llamado a que nos apliquemos al fecundo uso empírico de nuestro entendimiento. En este caso, si recordamos el asunto del esquematismo del entendimiento "está claramente implícito —como piensa Strawson— que cualquier uso del concepto de sujeto, numéricamente idéntico, sujeto de experiencias que persiste a través del tiempo requiere criterios de identidad empíricamente aplicables".[35] Kant se dedica a derruir el edificio de una psicología racional, de una psicología que construye a partir de inferencias, a partir del supuesto del ser pensante y olvida por completo que es necesario aplicarse a las experiencias de ese sujeto. Es ahí donde se abre un campo de conocimiento de lo humano verdaderamente fecundo.

Kant considera que es importante conceder a los paralogismos una importante función negativa, siempre y cuando sean tratados a partir de un examen crítico de las inferencias dialécticas de la razón ordinaria y natural que muestre el "conflicto interno de la razón".[36] De esta manera, con su crítica a los paralogismos, Kant nos devuelve a un sujeto más ambiguo, problemático, complejo, mucho más rico que la idea de simplicidad, inmaterialidad e inmortalidad: "representa ya un gran avance el admitir ya libremente mi ignorancia, ya que puedo rechazar los ataques dogmáticos de un adversario especulativo y mostrarle que *jamás puede saber acerca de la naturaleza de mi sujeto, para negar la posibilidad de mis expectativas, más de lo que sé yo para atenerme a ellas*".[37]

Al quedar al descubierto el eterno conflicto de la razón consigo misma, entra en crisis el modelo racionalista-moderno de razón. Esa razón acostumbrada a escindir en contrarios, acostumbrada al "o esto o lo otro", esa razón biunívoca se ve cuestionada y, al hacerlo, Kant está

[34] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A346.

[35] P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 146. Para Strawson es claro además que es la unidad de la experiencia posible, sólo por las categorías —vehículo de aquella unidad de apercepción— la que traza "*una* serie de experiencias que, conjuntamente, producen *una* experiencia del mundo, *una* autobiografía en potencia". (*Idem.*)

[36] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A377.

[37] *Ibid.*, A384. (Las cursivas son mías.)

proponiendo una razón polémica. Así, cuando Kant hace la distinción entre objeción dogmática, objeción escéptica y objeción crítica, el filósofo señala que mientras las dos primeras aceptan conocer la naturaleza del objeto, al atacar la primera proposición, y la segunda al enfrentar proposición y contraposición, anulando la posibilidad de todo juicio respecto al objeto, la objeción crítica lo que hace es que no entra a discutir la validez o falta de validez del argumento, sino la demostración. Muestra que la demostración carece de sustento o fundamento y que es en realidad un producto de la imaginación. Mas no para apoyar la propia afirmación ni "decidir nada sobre la naturaleza del objeto".[38] Por ello, señala Kant que si se pretende proteger al yo pensante del materialismo, se logra justamente al quedar demostrado por la vía crítica que "si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente el mundo corpóreo, al no ser éste más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones",[39] sin embargo *ello no significa que conozca a este yo en lo que a sus propiedades se refiere, pero tampoco significa que el materialista conozca la realidad de los objetos exteriores*.

Para Kant, la opinión de que el ser pensante piensa antes de nacer, la opinión de que el alma puede continuar pensando, depende de las observaciones sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el ser pensante y el extenso, lo cual es posible sólo para el discurso teórico. Sin embargo,

> desde los principios especulativos, *nadie puede aducir el menor fundamento* de semejante afirmación. Es más, ni siquiera puede demostrar su posibilidad. Pero tampoco puede nadie formular una objeción dogmática válida contra ella, ya que, sea quien sea, sabe acerca de la causa absoluta e interna de los fenómenos externos y corpóreos tan poco como sé yo o cualquier otro. Consiguientemente, *carece de razones* para pretender en qué se basa la realidad de los fenómenos externos en el actual estado (en la vida) y, por tanto, para pretender que sabe que la condición de toda intuición externa, o el mismo sujeto pensante, cesará después del estado actual (en la muerte).[40]

[38] *Cf. Ibid.*, A389.
[39] *Ibid.*, A383. (Las cursivas son mías.)
[40] *Ibid.*, A394-395. (Las cursivas son mías.)

Kant plantea que partiendo de la psicología, esto es, del concepto de ser pensante, no podemos conocer nada sintéticamente *a priori*, la psicología racional sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana, y no queda más remedio que estudiar nuestra alma guiados de la experiencia. Responder a la cuestión en torno a la unión del alma con un cuerpo orgánico, a la cuestión sobre el comienzo de esa unión con el nacimiento y el fin de esa unión con la muerte y la vida después de la muerte, es imposible. Todas estas dificultades provienen de una ilusión que consiste en considerar que lo que sólo existe en el pensamiento, posee la misma cualidad que el objeto realmente existente fuera del sujeto pensante.[41] Tan pronto se considera a las representaciones como cosas que existen por sí mismas, nos encontramos con causas eficientes, olvidando que los objetos son meros fenómenos de no se sabe qué objeto. Tal es la posición del dogmatismo, considerar las cosas realmente existentes fuera de nosotros.

Un paralogismo es una falsa inferencia, pues tomo como objeto de pensamiento algo que es condición de todo pensamiento en general. Por lo tanto, "no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto".[42] Kant llama *subrepción de la conciencia hipostasiada* a la transformación de la unidad de la síntesis de los pensamientos, en una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos, a la transformación de aquella unidad en una sustancia que existe por sí misma.El "yo pienso" es, antes bien, condición formal o unidad lógica de todo pensamiento en que se prescinde del objeto, sin embargo, los paralogismos de la doctrina racional del alma lo toma como objeto, como una unidad incondicionada. La ilusión radica en que se toma por conocimiento del objeto lo que es condición *subjetiva* del pensar.[43] Kant nos dice que eso corresponde a una aspiración originaria. La razón busca llenar las lagunas de su ignorancia:

> Así, pues, todas las disputas acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante y de su conexión con el mundo corpóreo se deben

[41] *Cf. ibid.*, A384.
[42] *Ibid.*, A402.
[43] *Cf. ibid.*, A396.

> solamente a *que llenamos con paralogismos de la razón pura las lagunas de lo que ignoramos, convirtiendo nuestros pensamientos en cosas e hipostasiándolos*. De ello se origina una ciencia imaginaria, tanto por parte del que afirma como por parte del que niega, ya que, o bien pretende cada uno saber algo acerca de objetos de los que nadie posee un solo concepto, o bien convierte sus propias representaciones en objetos, moviéndose así en un eterno círculo de ambigüedades y contradicciones. Sólo la sobriedad de una crítica severa, pero justa, puede librarnos de esta ilusión dogmática que mantiene a tantos entretenidos con una felicidad imaginaria y sometidos a teorías y sistemas. Sólo esa crítica puede confinar todas nuestras pretensiones especulativas al campo de la experiencia posible, no con insípidas burlas sobre las tentativas, una y otra vez fallidas, de nuestra razón, o con piadosos lamentos sobre las limitaciones de la misma, sino señalando sus fronteras con precisión, según principios seguros, y fijando con la mayor confianza, el *nihil ulterius* en las columnas de Hércules que la misma naturaleza ha levantado con el fin de que el viaje de nuestra razón sólo llegara hasta donde alcanzan las permanentes y continuas costas de la experiencia. No podemos abandonar estas costas, si no queremos aventurarnos en un océano que carece de orillas y que, con sus horizontes siempre engañosos, nos obliga, al final, a dar por perdido todo el penoso y prolongado esfuerzo.[44]

De nuevo en este pasaje tenemos la gran metáfora de la *Crítica de la razón pura*: el ancla de nuestros conceptos son las intuiciones, cuando el cabo de los conceptos se desanuda de dicha ancla inicia el naufragio de la razón. Así, en este primer itinerario por las inferencias dialécticas de la razón, los paralogismos, Kant nos muestra que esas inferencias dan un uso teórico a las categorías sin tener las condiciones de su uso: las intuiciones. La proposición "Yo pienso" pretende mostrar la unidad absoluta de las condiciones del pensar, extendiéndose más allá del límite al que puede llegar: la experiencia. No hay modo de conocer algo de la constitución del alma como existencia separada. Del mismo modo, para Kant es imposible, sobre el solo supuesto de la unidad de la conciencia, ir más allá de la experiencia y extender nuestro conocimiento a la naturaleza de todos los seres pensantes.

[44] *Ibid*., A395-396.

> No existe, pues, una psicología racional que amplíe, en cuanto *doctrina*, el conocimiento de nosotros mismos. Existe tan sólo una *disciplina* que fija a la razón especulativa, en este campo, unos límites infranqueables, con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y, por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento (*grundlosen Spiritualism*).[45]

Si bien Kant ha desbaratado la posibilidad de una psicología que dé cuenta mediante meros conceptos de la simplicidad, de la sustancialidad, de la identidad numérica del alma, exhortando incluso a que dejemos la estéril y exaltada especulación en torno a nosotros mismos,[46] no olvida, que esa misma crítica, es polémica, que su actitud de ni lo uno ni lo otro, no sólo la lleva a rechazar las pretensiones teóricas de la razón sino también a rechazar en consecuencia cualquier afirmación tanto escéptica como dogmática, por la razón de que no podemos ni afirmar ni negar algo que rebasa aquellas costas de la experiencia. La actitud filosófica, siempre crítica, ante la falta de fundamento, sabe que no queda otra salida que desarrollar el conflicto interno de la razón.[47] Pese a lo anterior, la crítica que Kant ofrece a la idea de un yo da lugar a un importantísimo acontecer de sentido, es decir, da pie a importantes cuestionamientos al sujeto. Schopenhauer, por ejemplo, insistirá, en el *Mundo como voluntad y representación*, y, desde su primera obra, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: el sujeto es algo que conoce y que no es conocido. "El yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto".[48] Es decir, el sujeto presenta un punto ciego para sí mismo, por lo cual Deleuze pensará que Kant

[45] *Ibid.*, B421.

[46] *Idem.*

[47] "Sin embargo, la severidad de la crítica, al demostrar, a la vez, la imposibilidad de decidir dogmáticamente, acerca de un objeto de experiencia, algo que rebase la experiencia, presta a la razón, con respecto a este interés suyo, el importante servicio de ponerla igualmente a salvo de todas las afirmaciones que digan lo contrario [...] obligarán a todo adversario a someterse a la misma ley de renuncia con respecto a todas las afirmaciones dogmáticas". (*Ibid.*, B424.)

[48] A. Schpenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 203.

> introduce, al mismo tiempo, una suerte de desequilibrio, de fisura o de quiebre, una alienación de derecho, insuperable por derecho en el yo [Moi] puro del Yo [Je] pienso: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad más que como la de otro y con ello invoca, en última instancia, una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo disuelto: el yo [moi] del "Yo [Je] pienso" implica en su esencia una receptividad de intuición con respecto a la cual, ya, YO [Je] es otro. Poco importa que la identidad sintética y luego la moralidad de la razón práctica restauren la integridad del yo [moi], del mundo y de Dios y preparen las síntesis poskantianas; por un breve instante entramos en esa esquizofrenia que caracteriza la más alta potencia del pensamiento y que abre directamente el Ser hacia la diferencia, despreciando todas las mediaciones, todas las reconciliaciones del concepto.[49]

Si a esto se agrega, como piensa Keiji Nishitani, que todos los objetos son representaciones, como propuso Kant, es decir, que "la sustancia no designa al ser de las cosas como son en sí, sino más bien, en tanto que concepto *a priori* o categoría de la razón pura (en este caso, del entendimiento puro) designa algo que el sujeto 'piensa imponiendo' las cosas",[50] tanto el sujeto como el objeto, es decir, ambos puntos de la oposición sujeto/objeto, se asientan en la nihilidad. "La nihilidad es una negación absoluta que alcanza toda existencia y, así pues, está relacionada con toda existencia".[51] Este punto en el que se muestra el no saber tanto del sujeto como del objeto se lo debemos directamente a Kant:

> El campo de la nihilidad es la aparición de la autoconciencia de que la mismidad de las cosas y la mismidad del yo estaban totalmente más allá de la posibilidad de conocimiento. Una vez en el campo de la nihilidad, los objetos (las cosas y el sí mismo como objeto) y su cognición dejan de representar problemas. El problema es la realidad de las cosas y del yo. [...] el campo de la nihilidad aparece en el punto en que se va más allá del campo de

[49] G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 104-105.
[50] Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 190.
[51] *Ibid*., p. 194.

> la conciencia y de la razón; y al mismo tiempo se avanza en dirección al campo de *śūnyata* o vacuidad.[52]

Aunque los límites que Kant ha puesto a la razón son a sus pretensiones especulativas, para Deleuze, Kant con su *Crítica de la razón pura* ha disuelto al yo, ha introducido en el yo una suerte de fisura insuperable. Para Nishitani, Kant ha descubierto el campo de la nihilidad, por lo cual la filosofía de Kant es pensada como un hito para iniciar el diálogo entre el nihilismo europeo y el pensamiento budista sustentado precisamente en dicha disolución del yo.

[52] *Idem.*

FUNDAMENTO Y FALTA DE FUNDAMENTO EN LAS ANTINOMIAS

¿Por qué es el ente…? ¿Por qué, es decir,
cuál es su fundamento? ¿De qué fundamento
procede el ente? ¿En qué fundamento se apoya
el ente? ¿Hacia qué fundamento tiende
el ente? La pregunta no interroga una u otra
particularidad del ente... La interrogación
busca el fundamento del ente en tanto
es lo existente.[1]

Buscamos lo incondicionado
y encontramos solamente cosas.[2]

En el análisis de las antinomias, Kant expresa el grado extremo de las contradicciones sin salida propias de la razón en su viaje hacia lo incondicionado, es decir, en su salto de lo condicionado a lo incondicionado. Es más, en dicho análisis se observa con toda su plenitud la aspiración de la razón a lo incondicionado (*Das Unbedingte)*, concepto kantiano central para poder explicar en las páginas iniciales de la "Dialéctica trascendental" la lógica de la ilusión. De ahí que el filósofo afirme en una carta a Christian Garve: "Fue la antinomia de la razón pura lo que principalmente me despertó de mi sueño dogmático y me llevó a la crítica de la razón misma a fin de resolver la contradicción ostensible de la razón consigo misma".[3] En las antinomias se desarrollan las ilusiones

[1] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 12.

[2] "Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge". (Novalis, *Petits Écrits. Kleine Schriften*, *"Grains de Pollen"*. París, Éditions Montaigne, p. 30.)

[3] Citado por Henry E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 75.

trascendentales que tienen como contenido la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno mediante silogismos hipotéticos.[4] Mientras que en los paralogismos se produce una ilusión *unilateral* con respecto a la idea del alma o del sujeto, en las antinomias, al aplicarse la razón a la síntesis incondicionada de los fenómenos, cae en *contradicciones*, de manera tal que en el terreno de la cosmología la razón tenga que desistir de sus pretensiones. Las antinomias muestran la antitética natural de la razón humana.

En el estudio de las antinomias de la razón, Kant desarrolla las preguntas privilegiadas de la razón y su doble vertiente de respuesta. En esa antitética cae la razón humana de manera perfectamente natural e inevitable al tratar las cuestiones de la cosmología tradicional, esto es, al tratar de entender en forma completa lo que se nos da en el fenómeno, como puede ser si el mundo tiene o no límites en el espacio y el tiempo, si existe o no un primer comienzo del mundo, etcétera. Cada lado de la antitética muestra las ilusiones trascendentales en el campo de la cosmología, pero dichas ilusiones no son privativas de escuelas o doctrinas filosóficas, son propias de la naturaleza de la razón. "Se trata más bien de que en nuestra razón se hallan principios que contraponen a toda posición extensiva acerca de esos objetos otra proposición igual de bien fundada, con lo que es la razón la que reduce a nada sus propios intentos".[5]

Kant entiende por antinomia "la desavenencia y el desorden a que da lugar el conflicto (antinomia) de las leyes de la razón pura".[6] Las reacciones de la razón ante esa antitética natural que la constituye son dos: o bien "*abandonarse a una desesperación escéptica* o [...] *adoptar un dogmatismo tenaz* [...] sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones en favor de lo contrario". Según Kant, "ambas posturas significan la muerte de una filosofía sana, si bien la primera podría denominarse acaso eutanasia de la razón pura".[7] Con la postura crítica, postura propiamente filosófica, Kant no se adhiere ni a las filas del dogmatismo ni a las del escepticismo, sino a favor de lo que él llama una filosofía

[4] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A406/B433.
[5] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, p. 13.
[6] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B434.
[7] *Idem*. (Las cursivas son mías.)

sana, la cual ve de frente las formas en que la razón cae en contradicción consigo misma.

Las antinomias o la búsqueda prototípica de lo incondicionado

En los análisis de las antinomias y el ideal de la razón, Kant efectivamente utiliza la categoría de lo incondicionado (*Das Unbedingte*), explora a la razón como aspiración a lo incondicionado y búsqueda de la totalidad de las condiciones. Sorprende, pues, que, en el análisis de los paralogismos, esta categoría no aparezca como concepto de análisis sino sólo la doble perspectiva de consideración (nóumeno/fenómeno); en el análisis de las antinomias, ambas categorías. Por dicho motivo, Strawson considerará al análisis de las antinomias de la razón como el más acabado y completo de las ideas de la razón. Pareciera que la introducción que hace Kant al estudio de los conceptos de la razón es una introducción a las antinomias al decir: "*Si tales conceptos contienen lo incondicionado* (*Das Unbedingte*), *se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia* (*alle Erfahrung gehört*) y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro de la síntesis empírica".[8] Éste es el asunto de las antinomias.

Al referirse a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, las antinomias tienen por contenido conceptos cósmicos. Sobre esa misma totalidad se basa el concepto del universo y, por lo mismo, ofrece los principios trascendentales de una cosmología pura. Estas ideas, a pesar de tener una apariencia deslumbradora, son incompatibles con los fenómenos.

Como cualquier idea trascendental o concepto de la razón, la antinomia libera "*el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello".[9] De esta manera, la razón pasa por alto el necesario uso empírico de los

[8] *Ibid.*, A311. (Las cursivas son mías.)
[9] *Ibid.*, A409/B436.

conceptos y, en ese movimiento, da un salto del conocimiento fundamentado al conocimiento no fundamentado. Al liberarse de la experiencia y conducirse más allá de la experiencia posible, pierde su fundamento. En el caso de las antinomias, la liberación del concepto de las limitaciones de la experiencia ocurre del siguiente modo: la razón pide a un condicionado la totalidad absoluta de las condiciones. Así, convierte la categoría en una idea trascendental. Al extender hasta lo incondicionado la síntesis empírica, la razón logra darle una completud absoluta. En este sentido, lo que hace la razón es guiarse por un principio: "*si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado*, que constituye el medio que hace posible lo condicionado".[10] Con las antinomias vemos, dice Allison, "la exigencia lógica de una justificación o explicación completa para cada explicación. Esto equivale a lo que Kant llama a veces 'principio lógico de razón suficiente', el cual puede ser definido como el principio de que toda proposición verdadera debe tener un fundamento o razón".[11]

La razón exige la totalidad absoluta, siempre y cuando dicha totalidad sea una serie ascendente de las condiciones de un condicionado dado. Las ideas cosmológicas de la totalidad presentan una síntesis de las condiciones, al ir desde las condiciones más cercanas o próximas al fenómeno hasta las más lejanas o remotas y, por eso, las ideas cosmológicas presentan una síntesis regresiva. En las antinomias, por lo tanto, se ve más claramente la búsqueda del fundamento, entendido como el regreso de lo condicionado a la condición.[12] Lo que refleja esta búsqueda es el problema necesario de la razón pura (*notwendiges Problem der reinen Vernunf*). Éste no es otro que entender en forma completa lo que se nos da en el fenómeno, esto es, la razón pura reclama los fundamentos (*Gründe*) de los fenómenos, no sus consecuencias.[13]

[10] *Idem*. (Las cursivas son de Kant.)

[11] E. H, Allison, *op. cit.*, p. 77.

[12] Existen cuatro modalidades de búsqueda de la condición absoluta: 1. La absoluta completud de la *composición* del conjunto dado de todos los fenómenos. 2. La absoluta completud de la *división* de un todo dado en el fenómeno. 3. La absoluta completud del o*rigen* de un fenómeno en general. 4. La absoluta completud de la *dependencia de la existencia* de lo mudable en la esfera del fenómeno.

[13] *Cf*. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A411/B438.

Condiciones de formación de las antinomias

Cada una de las antinomias refleja la pretensión de la razón de ascender a los fundamentos de los fenómenos, de lograr un progreso hacia lo incondicionado, pero esto es posible porque se ha logrado determinar o aislar en cada caso la serie de las condiciones y lo incondicionado mismo. Así, la primera antinomia se basa en la comprensión de que el tiempo y el espacio son los quanta originarios de nuestras intuiciones. Sin embargo, el tiempo *en sí mismo* es la serie y la condición formal de todas las series. Ahora, la idea trascendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un condicionado dado se refiere al tiempo pasado y piensa al tiempo transcurrido como necesariamente dado, en cuanto condición del momento dado. De manera que el instante presente es condicionado, no la condición. Con respecto al espacio, ninguna parte del espacio es condición de otra, pero en la medida que la aprehensión sintética del espacio es sucesiva, se desarrolla en el tiempo, incluye una serie. Además, como todo espacio limitado supone otro espacio, también se aplica al espacio la idea trascendental.[14] Sobre la idea de que el tiempo presente supone un tiempo anterior, y un espacio otro espacio, en la primera pregunta se desarrolla el cuestionamiento por la totalidad absoluta del fenómeno tanto en el espacio como en el tiempo.

El desarrollo de la segunda antinomia (la idea cosmológica de la absoluta completud de la *división* de un todo dado en el fenómeno) tiene como base de interpretación la siguiente idea: si la materia es una realidad en el espacio, un condicionado, sus condiciones internas son sus partes y sus condiciones remotas son las partes de las partes; de este modo se da la síntesis regresiva, cuya totalidad absoluta es exigida por la razón y se logra mediante la completa división en virtud de la cual la realidad de la materia desaparece en la nada o en lo que ya no es materia, en lo simple. De nuevo, nos encontramos ante una serie de condiciones y ante un progreso hacia lo incondicionado en el campo de los fenómenos en cuanto materia.[15]

[14] *Cf. ibid.*, A412-413/B439.
[15] *Cf. ibid.*, A413/B440.

En la tercera antinomia se explica la absoluta completud del origen (*Entstehung*) de un fenómeno en general. En esta idea cosmológica, la razón supone que si se presenta la serie de las causas de un efecto dado, podemos ascender desde el efecto, en cuanto condicionado, hasta las primeras causas en cuanto condiciones. Es en esta idea cosmológica donde se muestra la manera en que se busca responder a la pregunta de la razón (*der Vernunftfrage*).[16]

En la cuarta antinomia (o de la absoluta completud de la *dependencia de la existencia* de lo mudable en la esfera del fenómeno) la razón busca otorgar a lo contingente la condición de la cual necesariamente depende y que remite, a su vez, a una condición superior hasta llegar al punto en que la razón encuentra la necesidad incondicionada en la totalidad de esta serie.

El modo de proceder de la razón en el caso de las antinomias consiste en exigir ya sea en relación con el tiempo, el espacio o el origen de todos los fenómenos, la completud en la serie de las condiciones en forma de una serie regresiva, a lo cual Kant llama *la síntesis absoluta de las condiciones de su posibilidad*, con la finalidad de dar cuenta del fenómeno según las leyes del entendimiento,[17] pero pretender la completud en la serie de las condiciones, supone haber prescindido de las intuiciones:

> Es la completud de la serie de las premisas, *cuyo conjunto no requiere ya ninguna más*. Este condicionado se halla siempre incluido en la totalidad de la serie cuando nos representamos ésta en la imaginación. Ahora bien, esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, una simple idea, *ya que no podemos saber, al menos de antemano, si es también posible en el terreno de los fenómenos*. Si nos lo representamos todo con meros conceptos puros del entendimiento, *prescindiendo de las condiciones de la intuición sensible, podemos realmente decir que, al dársenos un condicionado, se nos da también la serie completa de las condiciones subordinadas entre sí, ya que, si se nos da tal condicionado, es precisamente gracias a estas condiciones*. […] *la idea de esta completud se halla en la razón*, sea o no posible ligar a ella conceptos empíricos de modo adecuado […] la razón adopta

[16] *Cf. ibid.*, A414/B441.
[17] *Cf. ibid.*, A416.

> como punto de partida la idea de totalidad, si bien es lo incondicionado [...] lo que persigue como objetivo final.[18]

La tesis y la antítesis, dos formas indestructibles de pensar lo incondicionado

En el caso de las antinomias, como sus afirmaciones sobrepasan el campo de la experiencia, de manera que no podría descubrirse su malentendido por medio de ninguna experiencia, es necesario poner esas afirmaciones trascendentales antitéticas en competencia.[19] Kant presenta la tesis y la antítesis, una frente a la otra. Mientras que en la primera antinomia la parte correspondiente a la tesis plantearía que el mundo tiene un comienzo en el tiempo, la antítesis lo haría respecto a que el mundo es infinito tanto en el tiempo como en el espacio; en la segunda antinomia se plantea en la tesis que toda sustancia compuesta consta de partes simples y que no existe más que lo simple o lo simple de lo compuesto en el mundo; la antítesis, que ninguna cosa compuesta consta de partes simples y que no existe nada simple en el mundo; en la tercera antinomia, la tesis sostiene que además de existir la causalidad de la naturaleza, existe la causalidad por libertad, la antítesis plantea que no hay libertad y que todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de naturaleza; por último, la cuarta antinomia, en la parte de la tesis sostiene que el mundo constituye un ser absolutamente necesario, mientras que la antítesis dice que no existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario. En las antinomias se plantean los problemas fundamentales de la razón y de la tradición filosófica.

Tesis y antítesis muestran que existen dos formas de pensar lo incondicionado, o bien, que sólo un miembro de la serie es absolutamente incondicionado, que no depende de ninguna otra condición, de manera que todos los demás miembros están condicionados (tesis), o bien, pensar que todos los miembros de la serie están condicionados sin excepción y que sólo la totalidad sea lo incondicionado (antítesis). Por ello, mientras que la postura de la tesis presenta un comienzo del

[18] *Ibid.*, B444 A417. (Las cursivas son mías.)
[19] *Cf. ibid.*, A425/B453.

mundo, un límite del mundo, la espontaneidad absoluta y la absoluta necesidad natural (tesis), la antítesis, por el contrario, arguye, una serie sin comienzo, infinita y, por lo tanto, dada por entero (antítesis). Así, surge un conflicto de posiciones de la razón, y ambas son dos formas opuestas de pensar lo incondicionado, o como serie ilimitada y a pesar de eso como todo completo (antítesis), o bien como suposición de un primer comienzo (tesis).[20] De manera que mientras en un caso las condiciones que la razón pide son excesivas o demasiado grandes para el entendimiento, pero adecuadas para la razón (tesis), en el otro son

[20] Para Strawson es cuestionable la disyunción serie finita o infinita que se basa en la presunción del conocimiento de las cosas en sí mismas. Existen series que no existen independientemente de nuestras representaciones y "que corresponden a los avances sucesivos de nuestras investigaciones empíricas" y, podríamos concluir que los miembros de esa serie son una totalidad finita si llegase a un final en una experiencia real o que es infinita si podemos continuar la serie de exploraciones. Tal es el caso de la serie de los eventos históricos, de las partes de los cuerpos, etcétera. Para Strawson es cuestionable además el acento que Kant pone en la representación o en la percepción; pues, no tengo experiencia de la percepción de las generaciones pasadas "que me garantice la declaración de que ciertas representaciones tuvieron lugar o existieron en la experiencia consciente de algún hombre", más aún: "no puedo en verdad, tener experiencia alguna que garantice la declaración de que existe o tiene lugar una experiencia similar, y contemporánea a otra, sino con relación a la mía". Por esta razón, piensa que el idealismo trascendental corre el riesgo de convertirse en un solipsismo trascendental. (P. F. Strawson, *op. cit.*, pp. 175-176.) Además es posible pensar en el transcurso de nuestras investigaciones empíricas que la serie sea tanto finita como infinita como el "que nunca será posible saber cómo es". (*Ibid.*, p. 179) Por ejemplo, en el caso de un universo en el que la materia escasea, y parece que se acaba completamente pudiéramos encontrar de nuevo materia. En este universo no es necesario "que olvidemos completamente ese apreciado instrumento filosófico que es el principio de significatividad". (*Idem.*) Y por lo tanto, cabría pensar que la alternativa finita equivale a una infinita disyunción de proposiciones, cada una de las cuales especifica que el universo está encerrado dentro de ciertos límites, aunque cada uno de esos miembros no es objeto de falsación empírica. Éstas son líneas no kantianas de pensamiento a la cual Strawson agrega otra, cada serie cosmológica presenta un número infinito de posibilidades, un número infinito de posibles respuestas verdaderas, y esto asegura un tipo de investigación gradual.

demasiado constreñidas o pequeñas para la razón pero adecuadas para el entendimiento (antítesis).[21]

Por eso, en la primera antinomia, si el mundo no posee un comienzo como supone la antítesis, no tenemos un concepto de un regreso sucesivo que alcance toda la eternidad pasada, y si el mundo posee un comienzo, entonces es demasiado pequeño, y todo comienzo supone uno anterior y otro anterior, y entonces la misma ley del uso empírico del entendimiento obliga a preguntar por una condición temporal superior. En el caso de la segunda antinomia, si se considera que todo fenómeno en el espacio posee una multitud de partes, el regreso en la división es excesivamente grande, si se considera que la división cesa en un miembro determinado, entonces es excesivamente pequeño. En el caso de la tercera antinomia, si todo cuanto sucede, sucede por una causa, entonces la búsqueda en la serie de las condiciones continúa indefinidamente, lo cual es excesivamente grande, si admitimos que en algunos casos se dan acontecimientos producidos por libertad, seguimos preguntando por qué y descubrimos que la idea de la total interconexión es excesivamente pequeña. Lo mismo sucede con la última antinomia, si admitimos un ser absolutamente necesario, entonces, lo situamos alejado del instante temporal dado, y esto es excesivamente grande para nuestro concepto empírico y, por el contrario, si admitimos que la existencia es contingente, esto es excesivamente pequeño para nuestro concepto, y entonces estamos obligados a buscar una condición de la cual ésta existencia azarosa dependa. En el caso de la tesis existe un primero en la serie, mientras que en la antítesis la serie es infinita y a la vez dada por entero.

Acceso crítico-trascendental al conflicto de la razón consigo misma

“Ya que el objeto del enfrentamiento le interesa en grado sumo, no le queda otra alternativa que reflexionar sobre el origen de *esta discordia*

[21] *Cf. ibid.*, B450. Llama mucho la atención que P. F. Strawson no se detenga ni mínimamente a comentar los aspectos introductorios a las antinomias y preste toda su atención a los comentarios de Kant sobre las tesis y antítesis.

de la razón consigo misma, con el fin de averiguar si tal discordia se debe a un simple malentendido".[22]

Así la "antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre sus causas y su resultado".[23] Una de las características de las tesis dialécticas que se presentan en las antinomias, es que dado que no tienen objeto que les corresponda como todo concepto de razón, sino algo que justamente nace de la propia naturaleza de la razón, constituye "una cuestión con la que necesariamente tropieza toda razón humana al avanzar", otra, es que en aquella antitética de la razón, tanto la tesis como la antítesis contienen una ilusión indestructible. La ilusión que se manifiesta no es una que "conocida, desaparece al instante, sino una ilusión natural e inevitable. Incluso cuando esta ilusión ha dejado de engañarnos sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. Podemos pues, contrarrestar su efecto, pero nunca borrarla".[24] Por ello, en la "Dialéctica trascendental" se tiene la sensación de que el genio maligno emerge en cada proposición, es un lugar en que la razón se consume en paradojas, antinomias, antítesis, un lugar en que las dudas y los engaños, contrariamente a lo que pensaba Descartes, no cejan. Esto es, vuelven a plantearse y a replantearse cuando ya las creíamos resueltas.

El modo de tratamiento crítico trascendental de la antinomia de la razón no consiste en preguntarse si los combatientes luchan por una buena o mala causa, sino, más bien, en descubrir en esa lucha "el punto que ha desencadenado el malentendido".[25] Esto es, el método crítico no tiene otra función que identificar la fuente de los malentendidos.

La filosofía crítica, contra las pretensiones de la razón de ofrecer una postura sobre el conjunto de los fenómenos o las cosas en general, considera que tanto del lado de tesis como de la antítesis, hay una pretensión de dar con la naturaleza misma de las cosas. Esto es, se da una pretensión de extraer pruebas de la naturaleza misma de la cosa.[26] Éste es el origen del malentendido que provoca el conflicto de la

[22] *Ibid.*, A464/B492. (Las cursivas son mías.)
[23] *Ibid.*, A421/B449.
[24] *Ibid.*, A422/B450.
[25] *Ibid.*, A424/B452.
[26] *Cf. ibid.*, A430/B458.

razón. Así, en el caso de la primera antinomia se habla de un tiempo y un espacio vacío cuando, según el idealismo trascendental, que es la postura crítica, el espacio sólo es la forma de la intuición externa, y el tiempo la forma de la intuición interna.

Las antinomias tienen por contenido las ideas cosmológicas de la razón, "estas ideas no permiten que se dé en alguna experiencia posible un objeto que concuerde con ellas"[27] y, sin embargo, "no son productos mentales arbitrarios".[28] Se producen cuando la razón, "al prolongar ininterrumpidamente la síntesis empírica, [...] se ve necesariamente conducida a ellas, en el caso de que quiera liberar de toda condición y abarcar en su totalidad incondicionada lo que, según las reglas de la experiencia, nunca puede ser determinado sino en cuanto condicionado".[29] De esa manera, las ideas cosmológicas expresadas en las cuatro antinomias son ensayos que intentan resolver cuatro problemas naturales e inevitables de la razón (*vier natürliche und unvermeidliche Problemen Vernunft*)[30] y expresan "el fundamento de las aspiraciones de la razón". Son "brillantes pretensiones que extienden más allá de todo límite empírico el ámbito de esa misma razón".[31] Esas afirmaciones de la razón pretenden establecer una diferencia radical entre un orden empírico condicionado frente a un orden incondicionado, a partir del cual fundamentar nuestros fines últimos y nuestras expectativas más altas. Ésa sería su función, su pretensión, sin embargo, como dice Novalis, lo que encontramos es: únicamente cosas, lo empírico sin más.

> Al extender progresivamente el uso de la razón, cuando la filosofía, que parte del campo de la experiencia y se eleva paulatinamente hasta esas ideas excelsas, pone de manifiesto una dignidad tal que, si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, *ya que nos promete las bases de*

[27] *Ibid.*, A462/B490. Al respecto escribe E. H. Allison: "esta concepción incoherente del mundo sensible como un todo existente en sí mismo se producirá como una consecuencia lógica del realismo". (E. H. Allison, *op. cit.*, p. 80.)

[28] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A462/B490.

[29] *Idem.*

[30] *Idem.*

[31] *Ibid.*, A463/B491.

> *nuestras más altas expectativas y de nuestras posibilidades respecto de los fines últimos*, fines en los que tienen que converger, en definitiva, todos los esfuerzos de la razón.[32]

Kant nos habla de los problemas naturales e inevitables de la razón (*natürliche und unvermeidliche Problemen Vernunft*), de sus legítimas aspiraciones (*rechtlichen Ansprüche*), de sus brillantes pretensiones (*glänzenden Anmassungen)* que llevan a la razón a traspasar constantemente los límites de la experiencia, que es el campo del conocimiento posible, para después darse cuenta de que sus ideas carecen de cualquier punto de contrastación con la experiencia. Sin embargo, Kant piensa que por resolver esas cuestiones el matemático entregaría toda su ciencia.[33]

Las antinomias: la puesta en escena del conflicto dogmatismo (fundamento) / empirismo (falta de fundamento)

En las antinomias se pone en la escena discursiva el conflicto entre dogmatismo (tesis) y empirismo (antítesis):[34] entre el dogmatismo de la razón pura y el empirismo de la razón pura, y mientras que en la antítesis se presentan afirmaciones que se caracterizan por "una completa uniformidad en el modo de pensar y una perfecta unidad en sus máximas [...] no sólo en la explicación de los fenómenos del mundo, sino también en la solución de las ideas trascendentales del univer-

[32] *Idem.* (Las cursivas son mías.)

[33] "Las cuestiones siguientes: si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objetivo definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones; todas ellas son cuestiones por cuya solución el matemático entregaría gustoso toda su ciencia". (*Idem.*)

[34] Según E. H. Allison, "Kant caracteriza a la primera posición newtoniana como 'dogmatismo', y a la última (leibniziana), como 'empirismo' ". (*Cf.* E. H. Allison, *op. cit.*, p. 79.)

so mismo", en la tesis se "adopta como fundamento, además de la explicación empírica en la serie de los fenómenos, comienzos intelectuales, con lo cual la máxima deja de ser simple".[35] Al presentar una comparación de las respectivas ventajas de la parte de la tesis como de la antítesis, queda claro que la postura de la antítesis manifiesta la falta de fundamento, mientras que la tesis, la postura del fundamento. Así, Kant dice que si bien en la tesis se expresa el interés práctico de la razón, la parte de la antítesis lo socava:

> Que el mundo tenga un comienzo, que mi yo pensante sea simple y, consiguientemente, de naturaleza incorruptible, que este mismo yo sea, a la vez, libre en sus actos voluntarios y esté por encima de la coacción de la naturaleza; que, finalmente, todo el orden de las cosas que constituyen el mundo proceda de un primer ser del que todo recibe su unidad y su adecuada conexión; todo ello forma otros tantos pilares de la moral y de la religión (*Grundsteine der Moral und Religion*). *La antítesis nos arrebata esos soportes o, al menos parece hacerlo*.[36]

Se advierte además que si bien la tesis satisface el interés especulativo de la razón al "aprehender *a priori* la cadena entera de las condiciones y comprender la derivación de lo condicionado", la antítesis mina la propuesta de un primer fundamento al no ofrecer "respuesta que cierre la posibilidad de seguir preguntando indefinidamente". Esto es, lo que produce la antítesis es justamente el vértigo ante la ausencia de un fundamento último o de una causa última de los fenómenos, pues desde la postura o posición de la antítesis: "hay que ascender desde un comienzo dado hasta otro superior; cada parte nos conduce a una parte menor; todo suceso tiene como causa otro suceso anterior, las condiciones de la existencia en general se apoyan siempre en otras, no alcanzándose jamás un asidero y un reposo incondicionados en una entidad independiente que constituya el primer ser".[37]

En cambio, si la tesis tiene más popularidad es porque aun el entendimiento común encuentra en el concepto de un primer comienzo

[35] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A466/B494.
[36] *Idem.* (Las cursivas son mías.)
[37] *Ibid.*, A467/B495.

(sobre cuya posibilidad no se rompe la cabeza) un sosiego y un asidero firme que le permite guiar sus pasos, puesto que, en caso contrario, “es incapaz de hallar satisfacción ascendiendo incesantemente de una condición a otra, lo cual le produce la impresión de tener siempre un pie en el vacío (*Einem Fusse in der Luft*)”.[38]

La postura de la antítesis destruye todo cobijo o asidero para el hombre y con ello el sostén de la religión y de la moral, pues si no existe ni un ser originario (*Urwesen*) que sea distinto del mundo, ni comienzo (*Anfang*) ni creador (*Urheber*) del mundo y si además la voluntad no es libre y el alma es divisible y transitoria como la materia, entonces “pierden las ideas y principios *morales* toda su validez, cayendo (*fallen*) juntamente con las *ideas trascendentales,* que son las que suministraban a aquéllos su cobertura (*Stütze*) teórica”.[39] La postura de la antítesis es la postura de la actual falta de fundamento, en sentido contemporáneo, misma que Nietzsche enuncia bajo la fórmula de *Dios ha muerto*.[40] Para este filósofo, sobre la ausencia de principio o razón se asienta la existencia, sobre el devenir carente de ley o principio, carente de *thelos*. Si

[38] *Idem.*

[39] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

[40] “¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que *en la claridad del mediodía* prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: ‘¡Busco a Dios, busco a Dios!’ Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. ‘¿Es que se ha perdido?’, dijo uno. ‘¿Se ha extraviado como un niño?’, dijo otro. [...] el hombre loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘¿A dónde ha ido Dios?’, ‘¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado...! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros?... ¿No caemos continuamente?... ¿Hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío?... ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas las lámparas al mediodía?... ¡Dios ha muerto!... ¡Y nosotros lo hemos matado! ...¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para hacer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las habidas hasta ahora!” (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 115.)

no existe el ser originario, todo lo que sobre él se fundamenta, particularmente la moral y la religión, se desmoronan. Si no hay un primer comienzo, no hay una voluntad libre y el alma es tan contingente como la materia, resulta que la existencia es algo que carece de fundamento o de base (*Grund*). No existe una instancia allende al sujeto sobre la cual fundar la verdad, y la consecuencia es la muerte de los valores y del ser en sentido de permanencia y estabilidad.

Sin embargo, para Kant, la tesis del empirismo, que es la postura de la antítesis, ofrece ventajas al interés especulativo de la razón, ya que, en la tercera antinomia, donde se discute precisamente la posibilidad de la libertad, la antítesis plantea que al proponerse un comienzo espontáneo (tesis), se llega a oponer legalidad y ausencia de legalidad, con lo cual se trastoca la unidad de la experiencia.

> En el empirismo, el entendimiento está siempre en su terreno propio, a saber, en el campo de las simples experiencias posibles, cuyas leyes pueden ser indagadas por ese mismo entendimiento, a la vez que sirven de medio para ampliar indefinidamente su conocimiento seguro comprensible. Aquí puede y debe el entendimiento presentar el objeto a la intuición, tanto en sí mismo como en sus relaciones, o bien presentarlo en conceptos cuya imagen puede ser suministrada de forma clara y manifiesta en similares intuiciones dadas [...]. No necesita el entendimiento [...] acudir a ideas cuyos objetos no conoce debido a que [...] no se pueden dar, sino que ni siquiera le está permitido abandonar su tarea, so pretexto de haberla ya acabado, y pasar al terreno de la razón idealizante y a los conceptos trascendentales.[41]

Por eso el empirismo, o la postura de la antítesis, desfundamenta la idea de una época absolutamente primera de la naturaleza; no admite considerar como último cualquier límite de su visión o pasar desde los objetos de la naturaleza a los objetos que están fuera de la experiencia posible), como asumir, al interior de la naturaleza misma, una facultad capaz de obrar con independencia de sus leyes (libertad), o la pretensión de buscar una causa (*Ursache*) un primer ser (*Urwesen*) fuera de la

[41] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A468/B496.

naturaleza, "ya que no conocemos más que ésta, que es la única que puede ofrecernos objetos e informarnos sobre sus leyes".[42]

La postura crítica ante la antítesis de la razón o la postura de ni lo uno ni lo otro

Esta postura está lejos de ser una postura crítica, una postura consciente de sus limitaciones o de sus pretensiones, pues es necesario limitar tanto las pretensiones del entendimiento firmemente anclado en la sensibilidad, como a la razón que escapa constantemente de la experiencia posible. Por ello, para Kant, la postura del empirismo acaba por ser dogmática al no reconocer sus propios límites. En cambio, la postura de Kant es la de ni lo uno ni lo otro. El empirismo en cambio "niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia [...] ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable".[43] Para Kant, lo que pasa con el filósofo empírico es que

> presume de *conocer* y *saber* allí donde se acaban el conocer y el saber, [...] que rompe, según le conviene, el hilo de las investigaciones relativas a la naturaleza para atarlo, con la pretensión de ampliar el conocimiento, a ideas trascendentales con las que precisamente se conoce tan sólo *que no se conoce nada*; si el filósofo empirista [...] se contentara con esto, entonces su principio sería una máxima que impondría moderación a nuestras pretensiones, modestia en nuestras afirmaciones y, a la vez, la mayor extensión posible de nuestro entendimiento por medio del único maestro de que en realidad disponemos, a saber, por medio de la experiencia.[44]

Por lo demás, las proposiciones de la antítesis impiden la consecución de la arquitectónica de la razón. Esto es, la razón naturalmente persigue que los conocimientos se inserten de manera natural unos con otros,

[42] *Ibid.*, A470/B498.
[43] *Ibid.*, A471/B499.
[44] *Ibid.*, A470/B498. (Las cursivas son de Kant.)

de manera concatenada, y las antítesis hacen imposible completar un edificio de conocimientos:

> Si nos atenemos a ellas, hay más allá de cada estado del mundo otro estado anterior; en cada parte, otra parte que es, a su vez, divisible; antes de cada suceso, otro que también ha sido producido por otra cosa; todo, en fin, está condicionado en su existir y no se reconoce una existencia incondicionada y primera. *La antítesis no admite jamás ni un primero absoluto ni un comienzo que pueda servir de fundamento absoluto del edificio* (*Grunde des Baues*).[45]

Pero, para Kant, tanto la postura del empirismo como del dogmatismo dice más de lo que conoce; así el dogmatismo aporta principios en el terreno de lo práctico, pero, por ello mismo, en la explicación de los fenómenos acude a explicaciones idealizantes desatendiendo la investigación de los objetos de la naturaleza.

Para Kant es necesario resolver de alguna manera las antinomias de la razón, de lo contrario nos encontraríamos en un estado de permanente vacilación. Cualquier individuo

> hoy estaría convencido de que la voluntad humana es *libre*, mañana, al contemplar la indisoluble cadena de la naturaleza, sostendría que la libertad es un puro autoengaño, que todo es simple naturaleza. Ahora bien, cuando se tratara de actuar prácticamente, desaparecería semejante juego de la mera razón especulativa como desaparecen las sombras de un sueño: el individuo elegiría sus principios teniendo sólo en cuenta su interés práctico.[46]

Desde la postura crítica, los problemas que la razón se plantea son insolubles, no hay experiencia que alcance a responder a esas desmesuradas preguntas de la razón: que si existe un comienzo del mundo, si existe un modo de producir debido a la libertad o todo se encuentra dentro de la cadena de causas y efectos. No hay manera de acceder a lo incondicionado (*Unbedingte*): a la totalidad de la síntesis de los fenóme os. Esto sólo existe en la idea y, por definición, carece de objeto que le

[45] *Ibid.*, A502/B474. (Las cursivas son mías.)
[46] *Ibid.*, A475/B503.

corresponda.[47] Ninguna experiencia "permitirá conocer en concreto el objeto de vuestras ideas".[48] Para ello se requeriría una intuición completa, una síntesis completa y la conciencia de la absoluta totalidad, y nuestro conocimiento, siempre sensible, está imposibilitado para ello. La totalidad no se da en ninguna experiencia. Cualquier percepción es del orden de lo condicionado. Dice Kant:

> Todas vuestras percepciones siguen estando sometidas a *condiciones*, sea en el espacio, sea en el tiempo, y no alcanzáis nada incondicionado que os permita decidir si ese incondicionado ha de ser situado en un comienzo absoluto de la síntesis o en la absoluta totalidad de una serie carente de comienzo [...] todo ello no tiene que ver con ninguna experiencia.[49]

Las ideas cosmológicas en conflicto, cada una a su manera, elaboran su suposición de cómo se nos dan los objetos de las ideas, pero sólo la experiencia confiere realidad a los conceptos. La experiencia es del orden de lo condicionado, y el conocimiento también es conocimiento de lo condicionado, como quedó establecido en la "Analítica trascendental"; conocimiento de lo condicionado quiere decir el entendimiento anclado a la sensibilidad. Lo incondicionado, como aquello que escapa a la intuición sensible, es lo infundado propiamente dicho. Sin relación con la sensibilidad, ya sea por lo desmesurado o lo estrecho de las ideas cosmológicas, éstas carecen de realidad y de relación con un objeto.

Una versión de la falta de fundamento en la solución de las antinomias de contenido cosmológico: la idea del regreso empírico en la solución de la primera y segunda antinomias

Es un postulado lógico de la razón suponer que, si se da lo condicionado, se plantea la necesidad del regreso en la serie de las condiciones. La razón luego busca extender la relación que enlaza un concepto

[47] *Ibid.*, A482/B510.
[48] *Idem.*
[49] *Ibid.*, A483/B511. (Las cursivas son de Kant.)

con sus condiciones.[50] El problema de la razón surge cuando cierta ilusión trascendental ha hecho creer tanto a la tesis como la antítesis que existe una realidad ahí donde no hay nada. Esto es, se presupone que lo incondicionado se muestra por el hecho de darse lo condicionado, pero además, sin cuestionar la posibilidad de que se nos dé la condición de la síntesis empírica, afirmamos que el mundo tiene un primer comienzo, que todo está sometido a la ley de causalidad o que existe una causa última de los fenómenos. Se hacen estas afirmaciones, prescindiendo de todas las condiciones de la intuición, siendo que "la síntesis empírica y la serie de las condiciones en el fenómeno (serie que es subsumida en la menor) es, por el contrario, *necesariamente sucesiva y sólo se da en cuanto formada por miembros que se siguen unos a otros en el tiempo*".[51] Consiguientemente, es posible pasar de una condición a otra, pero no lo es pensar lo incondicionado, pues las categorías son aplicables al pensar la relación de las consecuencias con respecto a sus causas.

Este salto a lo incondicionado se desbarata al momento en que reconocemos que el mundo no es una cosa en sí misma, y que por lo tanto no existe ni como un todo infinito en sí ni como un todo finito en sí,[52] por lo tanto, la oposición que plantea la antítesis en el primer caso y la tesis en el segundo es una oposición dialéctica. Una oposición que atañe exclusivamente al orden de las ideas, de las cuales no podemos encontrar un objeto que les corresponda. Para Kant, al objeto

[50] *Ibid.*, A498.

[51] *Ibid.*, A500/B528. (Las cursivas son mías.)

[52] P. F. Strawson lo explica así: "Aquel que insista que estos ítems ordenados deben pertenecer a una serie que, como un todo, o bien es finita o infinita, debemos responderle que utiliza palabras de una forma muy vacía, que 'en su significado empírico, el término 'todo' es siempre sólo comparativo' y que esta palabra no puede usarse de manera no restrictiva como él lo hace. En realidad, es la vaciedad de la 'alternativa finita' la que, por entenderse imperfectamente, parece forzarnos a abrazar la 'alternativa infinita' e, igualmente, es la vaciedad de la 'alternativa infinita' la que por entenderse imperfectamente, parece forzarnos a abrazar la 'alternativa finita'. La tarea adecuada es desembarazarnos de ambas y retenerlas en el quehacer adecuado de la investigación empírica". (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 171). Así resume Strawson la posición de Kant. Pensar que la serie existe como un todo limitado, o bien, que la serie existe como un todo completo, debe considerarse vacío de significado cognoscitivo, más que falsas.

> sólo podemos encontrarlo en el *regreso empírico* de la serie de los fenómenos, no en sí mismo. Si esta serie es siempre condicionada, nunca nos es totalmente dada y, consiguientemente, el mundo no constituye un todo incondicionado ni existe como tal todo, sea de magnitud infinita, sea de magnitud finita.[53]

Pero, en el regreso empírico de la serie de los fenómenos, la serie es siempre condicionada y nunca totalmente dada. Esta idea es la raíz de la idea particular de falta de fundamento que nos ofrece Kant en la resolución de la primera antinomia. No podemos aspirar a la totalidad incondicionada ni afirmar que el mundo es finito o que el mundo es infinito, ya que el fundamento de una y otra suposición radica en pretender pensar la condición de las cosas en sí mismas. Para Kant, sin embargo, sólo nos las vemos con fenómenos que existen en la representación, y, fuera de ésta, los fenómenos no tienen ninguna existencia.[54]

El método escéptico permite a Kant ser observador del conflicto que coloca a la razón contra sí misma. Desde esa óptica, la tesis y la antítesis son insostenibles. Ambas contemplan al mundo y la totalidad de los fenómenos como algo existente en sí mismo, lo cual es opuesto a la tesis fundamental del idealismo trascendental: las cosas nos son dadas no en cuanto cosas en sí, sino en cuanto que fenómenos.[55] Sabemos que si

[53] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A505/B533.

[54] *Cf. ibid.*, A506/B534.

[55] "Si suponemos que los fenómenos [...] son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones, sino que eran demostraciones rigurosas. Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición. Gracias a ello, el conflicto nos conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en cuanto que objetos de los sentidos. Consiguientemente, la dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escéptico, el cual puede exhibir, a través de tal dialéctica, un ejemplo del gran servicio que puede prestar siempre que se permita que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad". (*Ibid.*, B535/A507). Por ello, para Allison y Strawson, el estudio de las antinomias que presenta Kant es una defensa de las ideas centrales del idealismo trascendental, que para los comentadores es lo que finalmente el escritor de la *Crítica de la razón pura* quiere defender. (*Cf.* P. F. Strawson y E. Allison.) Esta posición no es la nuestra; para nosotros lo que importa es la postura crítica, una nueva actitud, una nueva manera

existe un sentido de la falta de fundamento éste consistirá en ir más allá de los límites marcados por el entendimiento ligado a la sensibilidad, esto es, saltar de lo condicionado a la síntesis incondicionada. Ésta es la manera en que la razón en las antinomias abandona el seguro territorio de la experiencia, pero el hombre, en la medida en que siempre está propenso a caer en la dialéctica de la razón y plantearse tareas que escapan a sus posibilidades cognoscitivas, es el lugar de lo infundado. Acordémonos de lo que dice Kant: aun cuando las tesis dialécticas de la razón dejen de engañarnos, siguen pareciendo que son verdad. En la solución a los paralogismos, el autor de la *Crítica de la razón pura* planteó la existencia de dos caminos a seguir, o bien entregarse a esa dialéctica de la razón a sabiendas de que ahí no hay terreno seguro y lo que la razón se plantea es ilusorio —tal sería el camino del no ser de Parménides— o bien, entregarse a los fines de esos objetos intrínsecos de la razón, que es el orden de los fines. Ésta es la manera en que Kant da solución al conflicto que eternamente dirime la razón y la coloca contra sí misma. ¿Cómo resuelve Kant dicho conflicto en el caso de las antinomias?

De la aspiración a lo incondicionado al uso regulador de las ideas de la razón

De acuerdo con Kant, todas las ideas de la razón consisten en pasar por principios objetivos o constitutivos, lo que es condición del pensamiento de los objetos, por lo tanto, si dejamos de ver las ideas cosmológicas como un axioma a través del cual pensamos la totalidad como real, vemos un problema "que insta a este sujeto para que, de acuerdo con la completud exigida en la idea, emprenda y prosiga el regreso en la serie de las condiciones de un condicionado dado", en consecuencia, "el *principio de la razón* (*der Prinzip der Vernunft*) no es en realidad más que la *regla* que impone en la serie de las condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca está permitido detenerse en

de abordar la filosofía, la necesidad de Kant de renunciar a la pregunta por el fundamento.

un incondicionado absoluto".[56] Es necesario reinterpretar la búsqueda de los principios, esto es, el acto de buscar las causas y de regresar al origen de los fenómenos. La idea tradicional de fundamento es lo absolutamente incondicionado.[57] Bien, para Kant, desde un uso regulador de la razón "sólo podemos determinar la síntesis de una serie que nunca es completa". Por lo tanto, si se toma a las ideas cosmológicas, en tanto que aspiraciones a lo incondicionado, como principios reguladores, es posible pensar que éstos tengan un valor: impulsan a la razón a la síntesis regresiva, siempre y cuando ésta no pretenda alcanzar lo absolutamente incondicionado. Su utilidad al conocimiento es "que no permite que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta".[58] No se trata de un principio cosmológico constitutivo y, por lo tanto, no se puede atribuir realidad objetiva a una idea que sólo sirve de regla. Ésta no dice "qué sea el objeto", sino "cómo hay que realizar el regreso empírico" y, sin embargo, tal principio de razón en cuanto regla no pretende la fundamentación última, como lo pretendió la razón filosófica, sino emprender el regreso a sabiendas de que lo incondicionado no será nunca alcanzado. Podemos, en la síntesis regresiva, partir de lo condicionado y recorrer la serie de las condiciones pero a sabiendas de que lo incondicionado, la causa última del mundo, el comienzo último del mundo, no será nunca alcanzado, "ya que lo absolutamente incondicionado nunca es

[56] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A509/B537. (Las cursivas son mías.)

[57] Así lo plantea Leibniz: "Ahora bien, esa razón suficiente no debe encontrarse en la serie de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos, y de sus representaciones en las almas [...] Y aun cuando el movimiento presente, que está en la materia, procede de otro anterior, no se conseguirá nada por ese camino, por lejos que se llegué en él; pues queda en pie la cuestión. Así, pues, precisa que la razón suficiente, la que no necesita de otra razón, se halle fuera de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia, pues de otro modo no habríamos llegado a una razón suficiente que pudiera ser término de todo. Y esa última razón de las cosas llámese Dios". (G. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, p. 407.) *Cf*. en el original: Gottfried Wilhelm Leibniz, "*Prinzipien der Natur und Gnade*", en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, p. 427.

[58] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A509/B537.

encontrado en la experiencia”.[59] De esta manera, Kant desecha cualquier fundamentación última, cualquier tentativa que alce al hombre sobre la serie condicionada de los fenómenos hasta lo incondicionado. Sólo nos queda una regla de prosecución y magnitud de una experiencia posible. Sólo así termina el conflicto de la razón consigo misma: la razón concuerda consigo misma. Según el uso regulador de la razón, el regreso es empírico y dentro de ese regreso “no podemos encontrar […] la experiencia de ningún límite absoluto”, ni una condición absolutamente incondicionada. Sólo alcanzamos una condición que debe ser considerada empíricamente condicionada. Por lo tanto, la regla dice, “por muy lejos que lleguemos en la serie ascendente, debemos seguir preguntando siempre por un miembro superior”, sea o no sea conocido por la experiencia.[60] Podemos ir más lejos en el regreso porque ningún miembro está dado como absolutamente incondicionado y podemos proseguir nuestras indagaciones. Es necesario seguir preguntando porque ninguna experiencia cierra la serie en términos absolutos. De esta manera, Kant muestra que la razón es búsqueda, y que “el regreso en la serie de los fenómenos cósmicos […] se extiende indefinidamente”. Kant nos propone el deber del regreso empírico y no la búsqueda del último fundamento. Dicho regreso posee su regla:

> Avanzar siempre (sea mediante la propia experiencia, sea siguiendo el hilo conductor de la historia o la cadena de causas y efectos) desde cada miembro de la serie, en cuanto condicionado, hacia otro más lejano y en no dejar de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento, lo cual constituye la verdadera y única tarea de la razón al aplicar sus principios.[61]

En *La solución de la idea cosmológica de la división de un todo dado en la intuición*, la observación kantiana sobre la segunda antinomia se hace muy al tenor de lo admitido en la primera antinomia, sólo que en esta ocasión el regreso empírico señala que, en la descomposición de lo

[59] *Ibid.*, A510/B538.
[60] *Ibid.*, A518/B546.
[61] *Ibid.*, A522/B550.

extenso no tenemos nunca razones para considerar el regreso empírico como absolutamente completo.[62] Tanto en la solución de la primera como en la segunda antinomia, en el regreso empírico no existe ni la condición última ni la causa última ni el fundamento último, todo es parte de una serie.

De la posición de lo uno o lo otro en la antinomia causalidad absoluta/libertad

En el caso de la tercera antinomia el problema de la causalidad desborda la cosmología, poniendo ahora en el centro de la atención el problema de la libertad. Aquí el regreso empírico no aplica porque no admite pensar una condición incondicionada, posibilidad que Kant trata de abrir al desarrollar el problema de la libertad. Si toda la causalidad del mundo sensible fuera mera naturaleza, todo acontecería según leyes necesarias, y en consecuencia, los fenómenos, en la medida en que determinan la

[62] Según Strawson, "es verdad que la serie molécula-átomo-electrón tiene cierta analogía con la serie kantiana. Pero no es verdad en absoluto que el avance teórico en este campo pueda concebirse como el descubrimiento de partículas diminutas, de las que están compuestas otras partículas descubiertas en el estadio anterior", y agrega: "le está, en verdad abierta al teórico la posibilidad de un paso de descomposición [...] Pero no hay ninguna necesidad de que el avance de la teoría siga este rumbo". (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 182.) Por eso, nos dice Strawson que las preguntas cosmológicas "sirven para mantener abierto el campo de la investigación empírica, aunque no, o no sólo, de la manera que Kant suponía". (*Ibid.*, p. 183.) Me parece que la interpretación de Strawson, si bien tiene la ventaja de revisar la propuesta de Kant a la luz de las teorías e investigaciones científicas, también es cierto que por momentos empobrece la discusión, al reformular la pregunta cosmológica en los siguientes términos: "¿Por qué el mundo comenzó cuando lo hizo?" Creo que ésta no es la pregunta que Kant interpreta, sino esta otra: ¿Cuál es el principio, causa u origen del mundo? ¿Por qué existe? En las antinomias, Kant reinterpreta la pregunta por lo incondicionado, por aquello desde lo cual todo lo condicionado tiene lugar y, por lo tanto, no se detiene en ninguna condición, dado que es lo absolutamente incondicionado. Ésta es la pregunta de la metafísica. Strawson falla al no cumplir su interpretación con uno de los requisitos centrales de la interpretación filosófica: el lugar de aquello que interpretamos en la tradición.

voluntad, harían necesaria toda acción, como resultado natural de los mismos. Nos encontraríamos entonces con la supresión de la libertad práctica. Ésta es *la idea trascendental de la libertad*. Esta idea es una idea de la razón, y puede concebir que algo, aun cuando no haya sucedido, *ha debido suceder*. Esto es, la idea trascendental de la libertad indica la capacidad de la voluntad de producir algo que "sea capaz de iniciar con *entera espontaneidad* una serie de acontecimientos".[63] Como todas las ideas de la razón, tal idea no puede darse en experiencia alguna, pero más propio sería decir que no tiene objeto que le corresponda. Según Kant, aquí tenemos una razón que se aventura más allá de los límites de la experiencia posible. Si se piensa en la posibilidad de empezar una acción espontáneamente, si se piensa, además, en términos de la relación condición/condicionado, como en las dos antinomias anteriores, la idea trascendental de libertad no es referible a ningún objeto de experiencia. Al no haber, desde la perspectiva de la causalidad absoluta, comienzo absoluto de algo en el mundo, no hay espontaneidad posible y, en consecuencia, "tropezamos con el problema de si la libertad es posible en absoluto y si, en el caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad. El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, *o bien* de la naturaleza, *o bien* de la libertad?"[64]

De una extraña solución a la antinomia libertad / causalidad absoluta: ambas pueden cumplirse simultáneamente

Sin embargo, si se elimina la libertad trascendental, se elimina la libertad práctica,[65] que se define como la "independencia de la voluntad

[63] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A534/B562. (Las cursivas son de Kant.)

[64] *Ibid*., A536/B564. (Las cursivas son de Kant.)

[65] Comenta Kant: "Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta". (*Idem*.) Allison centra su interpretación en la relación entre libertad práctica y libertad trascendental, haciendo notar una dificultad en la interpretación del problema, pues en el tratamiento que hace Kant de la libertad en el apartado final de la *Crítica de la razón pura*, "El canon de la razón", se hace una separación entre la libertad trascendental y la libertad

respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad".[66] Kant, antes de desarrollar la discusión desde la *doble perspectiva de consideración*, plantea el problema recordándonos que la filosofía no consiste en decidirse dogmáticamente por una u otra perspectiva, sino en desarrollar los problemas y explorarlos socráticamente. En este sentido, pregunta Kant: "¿no habrá que decir [...] que *ambas* alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?"[67] Nos encontramos ante una nueva versión de la doble perspectiva de consideración, mientras que, en los paralogismos, por ejemplo, Kant invitaba a una postura de ni lo uno ni lo otro, de manera que evitamos caer en un espiritualismo sin fundamento o en un materialismo sin alma; en la presente antinomia, el filósofo pierde el paso al encontrarnos con otra interpretación de la doble perspectiva de consideración, que no coincide con el uso polémico de la razón. En lugar de una razón que se debate consigo misma, emerge una razón que toma la posición de que ambas perspectivas no son opuestas sino complementarias. Así se van abriendo dos visiones, la visión del entendimiento y la visión de la razón. Mientras la razón conserve su territorio y el entendimiento igual, la disyuntiva desaparece. Ambas tienen su función y razón de ser. Tenemos que pensar la experiencia,

práctica y que llega a sostener que "la libertad práctica persistiría incluso si no hubiera libertad trascendental", lo cual se ha tratado de justificar diciendo que la explicación dada en el canon es pre-crítica y la ofrecida en la dialéctica coincide plenamente con la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo cual, según Allison, no elimina la contradicción fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Para Allison, la interpretación correcta no es que "Kant afirma que la voluntad es libre en sentido práctico si y sólo si también es libre en sentido trascendental", sino que "la idea de libertad trascendental tiene una función regulativa respecto de la concepción de la libertad práctica". Dicha interpretación: "También es compatible con el Canon, pues deja abierta la posibilidad de que seamos libres en sentido práctico, pero no en sentido trascendental". (*Cf*. Henry E. Allison, *op. cit*., pp. 480-483.) Sin embargo, Kant dice, a la letra, que la idea trascendental de libertad es la base del concepto práctico de ésta.

[66] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A534/B562. (Las cursivas son de Kant.)

[67] *Ibid*., A536/B564. (Las cursivas son de Kant.)

pero también podemos suponer, sin ir más allá de dicha experiencia, sino a manera de un salto, la espontaneidad de nuestra voluntad.

> La común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos revela aquí su pernicioso influjo en la confusión de la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento.[68]

Esto es, mientras confundamos cosa en sí y fenómeno[69] todo es naturaleza y todo está determinado por la causalidad de la naturaleza. Se pasa de la absoluta causalidad de los fenómenos a la absoluta causalidad de la voluntad y, en consecuencia, a la anulación de la libertad misma. Se convierte al hombre mismo en naturaleza.

> Si por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces *tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos*. Ahora bien, *la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos* [...] Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas.[70]

Según Kant, no hay oposición entre libertad y naturaleza, ambas coexisten sin contradecirse. Al proponer el concepto de causa inteli-

[68] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

[69] Estamos de acuerdo con Allison en que el idealismo trascendental es la piedra angular de la filosofía crítica; esto es, la suposición de que el espacio y el tiempo deben considerarse condiciones de posibilidad para que los objetos nos sean dados y no cosas en sí mismas, esto es, poseedoras de una existencia absoluta independiente de nuestro sujeto. Lo que hace Allison es mostrarnos que en los tratamientos que hace Kant de las ideas de la razón, por ejemplo de las antinomias, se pueden utilizar "como base para una demostración indirecta del idealismo trascendental". (H. E. Allison, *op. cit.*, p. 96.) Todo esto es importante, siempre y cuando no pensemos que ése sea el fin de la crítica kantiana a las ideas de la razón.

[70] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A537/B565. (Las cursivas son mías.)

gible, es posible considerar el efecto como libre con respecto a ésta, pero, como fenómeno, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos. Esto es, podemos considerarlo como determinado según la necesidad de la naturaleza.[71] La doble perspectiva de consideración con relación a las acciones humanas nos dice que el carácter puede ser empírico o bien inteligible.[72] Según el primero, todo acto humano está ligado a otros fenómenos como su condición, y éstos a su vez a otros fenómenos como condiciones suyas. Por lo tanto, todas las acciones son en realidad miembros de una única serie del orden natural.[73] En cambio según el carácter inteligible, si bien es causa de esos actos en cuanto fenómenos y, no está sometido a ninguna condición de la sensibilidad, por lo tanto, no es fenómeno, por lo cual, el carácter empírico es el *carácter de la cosa en la esfera del fenómeno*, mientras que el carácter inteligible es *carácter de la cosa en sí misma*.[74] De manera que, en cuanto carácter inteligible, el ser humano no está sometido a ninguna condición temporal, pues el tiempo es sólo condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas.[75] Desde esta perspectiva, un acto no estaría sometido a la ley de determinación temporal que es la causalidad, y que reza: todo cuanto sucede tiene una causa. Esta causalidad es intelectual, eminentemente subjetiva, completamente fuera de la serie de las condiciones empíricas, únicas, que convierten en

[71] *Cf. ibid.*, A537/B565.

[72] Por su parte, Allison comenta: "Esta distinción resuelve el problema haciendo que sea concebible el que las mismas acciones, que al ser consideradas como fenómenos se conecten con otros fenómenos según las leyes empíricas, puedan considerarse prescindiendo de este punto de vista y se conciba que tienen fundamentos que no son fenómenos". En la solución de la tercera antinomia, la distinción carácter sensible e inteligible es "la versión causal u operativa de la distinción fenómeno y nóumeno". Por lo demás, el carácter debe interpretarse no en un sentido antropológico o psicológico, sino como "una propiedad universal de las causas eficientes". Por lo tanto, carácter sensible e inteligible son dos formas de considerar la actividad causal de un agente. (E. H. Allison, *op. cit.*, p. 484.) De esta manera, se llega a una actividad causal no sujeta a las condiciones de tiempo, que es lo que requiere una idea trascendental de libertad.

[73] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A539/B567.

[74] *Cf. idem.*

[75] *Cf. ibid.*, B540/B568.

necesario cualquier acontecimiento del mundo sensible. Sin embargo, ese carácter inteligible no lo podemos conocer, pues el conocimiento tiene por condición, conocer sólo lo que se manifiesta. Como carácter sensible, el sujeto está sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal, es parte del mundo sensible y sus actos estarían explicados de acuerdo con leyes naturales. Como carácter inteligible, el sujeto es libre de todo influjo de la sensibilidad, de toda determinación por los fenómenos, y como nóumeno ni experimenta ni se encuentra en una determinación temporal. Este ser activo sería libre e independiente de toda determinación natural: es capaz de iniciar por sí efectos en el mundo.

La necesidad de una salvedad en el caso de los actos humanos

Ésta es la manera en que se invalida la concepción unitaria de la causalidad de la naturaleza que tendría por consecuencia una causalidad ciega y unidireccional. Ésta, incapaz de crear, hace imposible concebir la producción de una novedad, la creación de algo que no existía, de algo que no puede esperarse en la vida humana.[76] Por lo tanto, Kant abre la siguiente pregunta: "¿sigue siendo igualmente necesario que la causalidad de su causa, la cual [...] es, a su vez, fenómeno, sea exclusivamente empírica?"[77] ¿Es posible dar un salto en el cual la causalidad empírica, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, sea en realidad el efecto de una causalidad no empírica, sino de una causalidad inteligible?[78] Para Kant, es necesario volver pensable lo originario, lo creador, lo nuevo, ese algo que escapa a la necesaria y repetida relación entre causa y efecto, siempre y cuando no atenúe la perspectiva del entendimiento "que no ve en su uso empírico más que naturaleza en todos los acontecimientos".[79] En este sentido, para Kant, sólo los actos humanos pueden ser vistos desde una doble consideración en la que ambas son posibles, pues ni en la naturaleza inanimada

[76] *Cf. ibid.*, A544/B572.
[77] *Idem.*
[78] *Idem.*
[79] *Ibid.*, A545/B573.

o animada encontramos ninguna razón que nos haga pensar en una facultad condicionada de manera no sensible, como en el hombre.

> Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente esta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas, determinando de acuerdo con ellas al entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus conceptos (igualmente puros).[80]

La doble perspectiva de consideración carácter sensible/carácter inteligible, mundo sensible/mundo inteligible se cumple en el hombre de forma cabal; el hombre, además de participar de la determinación externa de todos los fenómenos, también es poseedor de la facultad de la razón que le permite considerar las cosas desde la perspectiva de las ideas, desde una consideración meramente inteligible, como algo que escapa a la causalidad empírica e instaura una causalidad inteligible capaz, en la idea de un acto originario. Desde esta doble perspectiva, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente bajo esa consideración que podemos observarlo e investigar al hombre como hace la antropología. Esto es, investigar las causas que motivan sus acciones.[81] La antropología como ciencia del hombre puede plantearse un conocimiento minucioso de los actos del hombre y de sus consecuencias, bajo la perspectiva de la determinación por causas de sus actos, y a partir de los efectos que

[80] *Ibid.*, A547/B575.
[81] *Ibid.*, A550/B578.

resultan de ellos. Sin embargo, cabe otro tipo de consideración de la razón, que no tiene por cierto valor teórico alguno, sino práctico. Es aquí donde se está en el terreno práctico de la razón, apareciendo así su uso regulador.

> Desde tal perspectiva es posible que cuanto *ha sucedido* y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, *no debiera haber sucedido*. Sin embargo, a veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado verdadera causalidad respecto de los actos humanos [...] ello se ha debido, no a que hayan sido determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón.[82]

El abandono de la búsqueda de un fundamento real en la solución de la tercera antinomia

Kant trataba de terminar con el conflicto que enfrenta la razón consigo al considerar, de manera casi natural, incompatibles la libertad y la causalidad como naturaleza. De acuerdo con la filosofía crítica, no son opuestas. Ambas existen de manera independiente, siempre y cuando dejemos de demostrar que la libertad es una realidad, pues partiendo del mundo de los fenómenos, jamás podremos considerar algo que caiga fuera de las leyes de experiencia, siempre y cuando se deje de pretender la demostración de la posibilidad de la libertad, pues no tenemos conceptos que permitan conocer "la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad (*keinem Realgrunde und keiner Kausalität*)".[83] Para Kant, la idea de un fundamento real es insondea-

[82] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

[83] *Ibid.*, A558/B586. En el original: "weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus blossen Begriffen *a priori*, die Möglichkeit erkennen können". (*Kritik der reinen Vernunft*, A558/B586). En este sentido, Allison señala: "un agnosticismo respecto de este rasgo de nuestro carácter inteligible representa la auténtica posición crítica, al menos si se prescinde de la apelación a la ley moral como 'hecho de la razón' " (E. H. Allison, *op. cit.*, p. 490.) En la Dialéctica, según Allison, Kant asume una actitud agnóstica frente a la espontaneidad de la voluntad, pero esto

ble. Sólo podemos concebirlo. En la medida en que la razón "piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible. La razón desemboca así en una antinomia con las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento".[84] Las leyes de la experiencia siempre ligan lo condicionado con su condición. No pueden conocer ningún incondicionado. Podemos decir pues que si Kant rechaza el pensamiento del fundamento con respecto a la tercera antinomia es porque no podemos conocer "directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que se manifiesta" y nuestros conceptos no alcanzan para determinar lo suprasensible. Sin embargo, en las antinomias, Kant trata de terminar el conflicto de la razón consigo misma, pues una perspectiva no invalida la otra. Ambas son compatibles: naturaleza y libertad, Dios y la causalidad.[85]

puede interpretarse de otra manera: no necesitamos conocer si la libertad humana es espontánea para establecer la realidad de la libertad práctica. O bien: "que aun cuando la razón es capaz de fijar metas y determinar la acción […] sería posible aún que la razón estuviera gobernada […] por nuestra naturaleza sensible". (*Idem.*)

[84] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A558.

[85] Allison comenta que para los intérpretes de Kant la distinción sensible/inteligible no ayuda en nada a la aclaración del problema de la libertad, pues ni sirve para explicar una acción libre, ni proporciona un criterio viable para asignar responsabilidad. En defensa del kantismo, Allison sostiene que "Kant ni tiene derecho ni necesita afirmar dogmáticamente que […] podríamos predecir infaliblemente las acciones humanas […] lo que Kant debería de haber dicho es que la concepción de una explicabilidad y predecibilidad completas de las acciones humanas es meramente una idea regulativa, requerida por la investigación científica de la conducta humana" (H. E. Allison, *op. cit.*, p. 492.), con lo cual no podemos estar más que en desacuerdo, porque justamente la completa determinación de los fenómenos de acuerdo con el principio de causalidad, para Kant no forma parte de lo que él llama ideas regulativas, es el núcleo de la posibilidad de la experiencia humana y del conocimiento más elemental. Las ideas regulativas más bien conciernen en el caso de la solución de la tercera antinomia a la posibilidad de concebir la libertad, no a conocerla. Esto es, podemos concebir una idea no mecanicista de la relación causa y efecto, lo que Kant llama causa inteligible. Sin embargo, Allison quiere ir más allá al introducir el concepto de móvil, que permite que la teoría kantiana de la libertad no entre en contraposición con la segunda antinomia (el principio

De la necesidad de sostener las pretensiones del entendimiento y las pretensiones de la razón, cada una en su ámbito, sin contaminarse. La solución de la cuarta antinomia

En la consideración de la cuarta antinomia, "Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos desde el punto de vista de su existencia en general", Kant menciona que es necesario pensar las cosas siempre desde la doble perspectiva de consideración y que sólo así se puede soslayar la antinomia. Dice Kant:

> Las dos posiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos. Puede ser verdad, por ejemplo, que, por una parte, todas las cosas del mundo sensible sean enteramente contingentes y no posean, por tanto, más que una existencia empíricamente condicionada, mientras que, por otra, exista también una condición no empírica, es decir, un ser incondicionado y necesario. En efecto, éste, en cuanto condición inteligible, no formaría parte de la serie como miembro de la misma. [...] Tampoco convertiría en empíricamente incondicionado ningún miembro de la serie, sino que dejaría todo el mundo sensible en su existencia empíricamente condicionada.[86]

Como vemos, la cuestión que se dirime en la cuarta antinomia es la de la condición superior de todo lo cambiante: el ser necesario, en tanto que completamente exterior a la serie del mundo sensible. El ser necesario no está sometido, pues, a la ley de la contingencia y subordinación de todos los fenómenos. Lo que ahí se está manifestando es la posibilidad de un principio regulador, esto es, de que, a pesar de que

de causalidad). Esto es, si introducimos al móvil como antecedente para la acción libre, no niega la posibilidad de explicar la acción en términos de causa. De cualquier manera, nos sorprende mucho que la actitud de Allison sea la de nulificar la intención significativa de Kant en la solución de la tercera antinomia: no podemos pretender un fundamento de la acción libre, esto es, no lo podemos ni establecer ni conocer ni determinar. Aunque él dice que "ésta es la manera exacta con que se ha de entender a Kant". (*Ibid.*, p. 495.)

[86] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A561/B589.

en el mundo sensible toda existencia es empíricamente condicionada y que no halla en él ninguna propiedad que sea incondicionalmente necesaria, "no por ello nos autoriza este principio a negar que la serie entera se pueda basar en algún ser inteligible (que, por eso mismo, no sólo está exento de toda condición empírica, sino que contiene el fundamento de posibilidad de todos los fenómenos)".[87]

Si bien ello no demuestra la existencia de Dios, por lo menos pone límites a la ley del uso meramente empírico del entendimiento, "de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos *imposible*".[88] Pero, al mismo tiempo, agrega:

> Con ello nos limitamos, pues, a mostrar que la contingencia propia de todas las cosas naturales y de sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay una contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, ser ambas verdaderas.[89]

Cabe siempre la posibilidad de que ese ser absolutamente necesario sea "imposible", sin embargo, ello no puede inferirse ni del regreso empírico ni del paso de lo condicionado a otro condicionado. Se trata de los límites de las facultades, se trata de los límites en el uso empírico del entendimiento que es tal que no puede dar un salto "que nos lleve desde un miembro de la serie empírica [...] al exterior del contexto de la sensibilidad".[90] Pero sí es posible concebir un fundamento inteligible de los fenómenos, un fundamento exento de la contingencia propia del mundo sensible sin oponerse "al regreso empíricamente ilimitado en la serie de los fenómenos ni a la contingencia de cada uno de ellos".[91]

Siempre es posible ubicarse en lo incondicionado, en un ámbito completamente fuera del mundo sensible, fuera de toda experiencia,

[87] *Ibid.*, A562/B590.
[88] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)
[89] *Idem.*
[90] *Ibid.*, A563/B591.
[91] *Ibid.*, A564/B592.

y es en esa medida que los conceptos de la razón se convierten en trascendentes. Sin embargo, mientras intentemos ubicar esos conceptos dentro de la totalidad de las condiciones del mundo sensible, lo sabemos, nunca podremos encontrar lo incondicionado dentro de la serie, dentro del regreso empírico, la condición última, el fundamento último, la causa última. En este sentido, existe una especie de no-fundamento, de abismo. Siempre tenemos que seguir preguntando, siempre tenemos que seguir indagando.

> Pero, cuando nos referimos al uso puro de la razón con respecto a los fines, este principio regulador no excluye la hipótesis de una causa inteligible que no se halle en la serie, ya que esa causa no significa entonces más que el fundamento trascendental —desconocido para nosotros— de la posibilidad de una serie sensible en general.[92]

Sin embargo, dicha causa inteligible no la podemos conocer, no existe un discurso teórico sobre dicha causa.

Kant pone el fundamento pero para volverle a colocar el velo, pues el fundamento inteligible, si bien se puede concebir, no se puede explicar ni explorar. Kant lo dice a las claras en su texto de 1790, *Los progresos de la metafísica*: es un fundamento insondable. El fundamento se sustrae, en definitiva, a nuestros conceptos. Todas nuestras posibilidades teóricas residen en los conceptos, y estos conceptos dicen conocer cuándo alcanzan a ligar lo condicionado con su condición. En la solución de esta antinomia vemos a una razón de difíciles equilibrios, pues, con respecto a la consideración de la serie de los fenómenos del mundo sensible, siempre serán condicionados, y, en esa misma medida, no fundados. Con respecto a la idea de la razón y a los fines que independientemente de la experiencia persigue, tenemos un fundamento exterior y trascendente. Se trata pues de no contaminar al entendimiento con la razón ni la razón con la experiencia, de mantener en su propio espacio las aspiraciones de la razón y el uso empírico del entendimiento. Sólo así mantendremos una doble perspectiva y no una paradoja. Sin embargo, la metafísica como discurso teórico sobre lo incondicionado

[92] *Idem.*

o lo inteligible queda clausurada. Aquí parece que encontramos los límites del discurso teórico; fuera del uso empírico de las categorías, nos encontramos con meras quimeras y productos mentales.

> Esas ideas trascendentes poseen un objeto puramente inteligible que nos es lícito admitir, [...] en cuanto objeto trascendental del que no sabemos nada más. *Pero para concebir tal objeto como una cosa determinable por sus predicados distintivos e internos no poseemos, de nuestra parte, ni fundamentos de posibilidad (al tratarse de algo independiente de todos los conceptos empíricos) ni justificación ninguna para aceptarlo. No es, por tanto, más que un producto mental* (*Gedankending*).[93]

Los fundamentos de posibilidad del discurso teórico quedaron atrás, en un entendimiento irremisiblemente ligado a la sensibilidad. Después de esto queda sólo una serie de fenómenos absolutamente condicionados, y, desde esta perspectiva, Kant encuentra que esos fenómenos ni poseen una causa última ni una razón suficiente para ser, y en este sentido, lo fenómenico mismo es infundado.

> En efecto, la existencia de los fenómenos, existencia que no posee ningún fundamento propio (*in sich selbst ganz und gar nicht gegründete*), sino que es condicionada (*stets bedingte*), nos invita a buscar algo distinto de todos los fenómenos, es decir, un objeto inteligible en el que cese tal contingencia. Ahora bien, una vez que nos hemos permitido asumir una realidad subsistente fuera del campo de la sensibilidad global, *los fenómenos sólo pueden ser considerados como representaciones accidentales de objetos inteligibles, de seres que sean, a su vez, inteligencias*.[94]

Frente a la existencia condicionada de los fenómenos, siempre contingente, mientras no demos con lo absolutamente incondicionado, la razón es consciente de que lo sensible no dará nunca satisfacción a dicha aspiración por la totalidad. La razón es movida entonces a buscar por diferentes cauces a dar forma a una causa no causada a partir de

[93] *Ibid.*, A565/B593. (Las cursivas son mías.)
[94] *Ibid.*, A566/B594. (Las cursivas son mías.)

la cual pueda verse el conjunto de los fenómenos como dimanando de un ser de perfección suprema: asunto del ideal de la razón. Antes de abordar el ideal de la razón conviene detenerse en la lectura de las antinomias de la razón hecha por Hajime Tanabe en *Philosophy as Metanoetics*. Para este filósofo, si el problema de la razón surge cuando cierta ilusión trascendental ha hecho creer, tanto a la tesis como a la antítesis, que existe una realidad ahí donde no hay nada, la conclusión de las antinomias, de haberse realizado la verdadera crítica de la razón (que para él es la tarea de la filosofía), no es otra que la autorrendición de la razón. Esta autorrendición de la razón, que conduce al abandono de la razón misma, se realiza como conciencia de la nada.[95] Para Tanabe, si Kant hubiese sido consecuente, hubiera logrado penetrar en "el poder transformador de la nada absoluta": "En este [...] 'ser-*qua*-nada' o ser vacío se forma el suelo desde el cual la razón resucita avanzando a través de sí misma".[96]

[95] Leemos en *Filosofía como metanoética*: "En la radical autoconciencia de ser llevado al extremo, la razón sólo puede convertirse en pedazos en la destrucción absoluta, después de la cual una razón auto-afirmativa tal ya no nos sirve de nada. Criticismo absoluto significa que la razón, enfrentada con la crisis absoluta de su dilema, renuncia a su propia armonía. En el curso de su tarea crítica, el sujeto que asume la crítica de la razón pura no puede permanecer como mero observador a menos que sea removido por la crítica. El sujeto de la crítica no puede evitar enredarse en su propia red y exponerse a sí mismo a la autocrítica. No puede evitar ser desmembrado por el dilema absoluto de su propio pensamiento. Justo en el centro de su absoluta destrucción y contradicción, el poder de la contradicción es en sí mismo negado: la absoluta contradicción se contradice a sí misma". (Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, p. 38.)

[96] *Ibid.*, p. 39.

FUNDAMENTO Y FALTA DE FUNDAMENTO EN EL IDEAL DE LA RAZÓN PURA

He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo; pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el ser proyecta sus sombras, miré al abismo y grité: Padre, ¿dónde estás? Pero sólo escuché la eterna tempestad que nada gobierna; y el brillante arco iris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota. Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el Ojo de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía, sin fondo; la eternidad reposaba sobre el caos, lo roía y se devoraba a sí misma. —¡Griten disonancias, dispersen las sombras, ya que Él no es.[1]

Algunos contemporáneos de Kant recibieron la *Crítica de la razón pura* con cierta reticencia por su lenguaje. A Hamann, por ejemplo, le parecía un insulto al lenguaje natural, y que, si alguna vez la metafísica renaciera, lo haría desde su propio seno.[2] Hamann olvidaba que quien ver-

[1] Jean Paul, "El discurso del Cristo muerto", en Adriana Yáñez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, p. 35.

[2] Dice textualmente Hamann: "abusa la metafísica de todos los símbolos de palabras y figuras retóricas de nuestro conocimiento empírico hasta tales jeroglíficos y tipos de relaciones ideales, y elabora a través de esta sabia estupidez la entereza del lenguaje en un algo sin sentido, vulgar, inseguro e indeterminado =x, que nada como una absurda borrachera, un juego mágico de sombras". (Johann Georg Hamann, "La metacrítica sobre el purismo de la razón pura", en Agapito Maestre, comp., *¿Qué es la Ilustración?*, p. 39.)

daderamente quería acabar con el juego mágico de sombras de la metafísica y su procedimiento exclusivamente conceptual en todos los ámbitos era Kant. En Heine, esa queja del lenguaje del escritor de la *Crítica de la razón pura* se volvió un acto de comprensión:

> Temió, creo yo, que después de haber rechazado la forma matemática de la escuela de Descartes, Leibniz y Wolf, perdiese la ciencia algo de su dignidad al expresarse en un tono ligero, amable y simpático, y la revistió, por lo tanto, con una forma rígida, abstracta, que excluía toda familiaridad con las inteligencias de orden inferior [...] Quizá Kant también tuviese necesidad para la rigurosa filiación de sus ideas, de un idioma de precisión seca.[3]

Tal apreciación de Heine me parece importante, porque además va acompañada de una penetración en el espíritu del filósofo, en la idea de una cierta discordancia de Kant consigo mismo: "¡Qué extraño contraste entre la vida exterior de ese hombre y su pensamiento destructor!"[4] Lo mismo pasa con el estilo kantiano: utiliza la rigurosidad de la academia para decir las cosas menos conservadoras, para movilizar a los espíritus formados sobre ideas inamovibles, para moverlos más de lo que hasta entonces se habían movido, para sustraerles la sólida roca sobre la que descansaba su seguridad. Para Heine, tras de ese estilo sobrio, severo, abstracto, rígido, de Kant, se oculta el creador de la muerte filosófica de Dios. Sin embargo, la sensibilidad de Heine nos deja ver que la renuncia a la teología especulativa no solamente es un acontecimiento teórico, pues si bien dice que la *Crítica de la razón pura* "mató en Alemania al Dios de los deístas", agrega: "vosotros los franceses habéis sido benignos y moderados en comparación con nosotros los alemanes: *no habéis podido matar sino a un rey*, y aun para ello necesitaréis armar estruendo".[5] Es decir, veladamente, Heine hace de un acontecimiento teórico un acontecimiento luctuoso y, para este alemán del siglo XIX, ésta es la importancia de Kant con su *Crítica de la razón pura* en la historia de la cultura occidental: ser el verdugo de Dios. "Y en verdad —dice Heine— que si los burgueses de Koenigsberg

[3] Enrique Heine, *Alemania*, p. 77.
[4] *Ibid.*, p. 75.
[5] *Ibid.*, p. 74.

hubieran presentido todo el alcance de ese pensamiento, habrían experimentado delante de él un estremecimiento mucho más espantoso que ante la vista de un verdugo que no mata más que a hombres".[6] Sin embargo, el alcance de este Kant no por todos es visto y tomado en su digna consideración, alguno que otro lo entendió con todas sus implicaciones, por ejemplo Jean Paul (como lo muestra la cita que da inicio al presente capítulo); más tarde Schopenhauer, para quien el resultado de la *Crítica de la razón pura*

> fue que todos los argumentos que en el curso de los siglos cristianos se habían dado para la existencia de Dios, que se pueden reducir todos a tres únicas especies de demostración, no son capaces de dar lo que se les pide, e incluso se ha demostrado circunstancialmente *a priori* la imposibilidad de tales argumentos y con ella la imposibilidad de toda teología especulativa [...] seria y honradamente.[7]

Posteriormente, el pensamiento de Nietzsche verá en este Kant el parteaguas de la disolución de la diferencia mundo sensible y mundo inteligible, al afirmar: "la pálida idea koenigsberguense [...] El mundo verdadero —¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?"[8] Heine es tajante: la muerte de Dios, no por todos vista, debe leerse desde el seno mismo de la *Crítica de la razón pura*.

> Renuncio a todo desarrollo popular de la polémica de Kant en contra de esas pruebas; me contento con asegurar que desde entonces se ha desvanecido el deísmo en el terreno de la razón especulativa. Esta fúnebre noticia necesitará quizás aún de algunos siglos para esparcirse por todo el universo [...] pero nosotros nos hemos puesto de luto desde hace mucho tiempo. *De profundis*.[9]

[6] *Ibid.*, p. 75.
[7] A. Schpenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 181-182.
[8] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52.
[9] E. Heine, *op. cit.*, p. 82.

Y si se pudo ocultar y minimizar este acontecimiento fúnebre (la muerte teológica de Dios) en Kant es, piensa Schopenhauer, porque el pensamiento ulterior se contentó con la *Crítica de la razón práctica*, dejando de lado lo más propositivo y fértil de este pensador.

> Dónde se fraguó la mentira y cómo vino el cuento al mundo debo confesarlo: la ocasión próxima la ha dado desgraciadamente la razón práctica de Kant con su imperativo categórico. Una vez admitida ésta, no se necesitaba más que añadirle, [...] una razón teorética, de jurisdicción no menos inmediata, y que por consiguiente promulgase *extrípode* las verdades metafísicas. [...] es como una maldición que pesa sobre el género bípedo el hecho de que, merced a su afinidad electiva con lo absurdo y lo malo, le agrada más incluso en las obras de los grandes ingenios lo que precisamente hay en ellas de peor. [...] mientras apenas repara en lo que ellas encierran de verdaderamente digno de admiración.[10]

En Kant se encuentra la base deicida del pensamiento alemán ulterior (pensemos incluso en el concepto de la huida de los dioses o la noche de los dioses acuñado por el romanticismo literario). Después de Kant, encontramos en una cierta veta de la historia de la filosofía la creciente desesperación de la razón.[11] Se pueden buscar dentro del mismo Kant todas las ideas atenuantes, la diferencia entre razón práctica y razón teórica, entre el uso especulativo y el uso regulador de nuestra razón, y ya con un ánimo absolutamente negador, alegar la trascendencia epistemológica de esa gran obra de la filosofía occidental, esto es, refugiarse en lo que Kant deja en pie. Pero a estas alturas de nuestra historia, debemos atender las razones por las cuales Kant sigue cavando profundo en seres humanos como nosotros, que han descubierto en un sentido existencial y vital la absoluta falta de sostén de su existencia y han hecho de ésta, nota esencial de la cultura.

La pasmosa claridad con que Heine presenta el meollo del pensamiento de Kant, en su historia de la literatura y de la filosofía alemanas desde Lutero hasta el romanticismo, me parece que es importante para

[10] A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 176.
[11] A. Camus, "Los muros absurdos", en *El mito de Sísifo*.

nosotros, lectores de Kant. Nos conduce a prestar atención al golpe final que Kant atesta a la razón que busca lo incondicionado, que busca lo absoluto, que busca un asidero, pues no es tan aparentemente grave que Kant socave la idea de la sustancialidad, unidad, personalidad del alma si aún nos queda el asidero cosmológico o teológico; no es grave que socave la idea del fundamento del mundo si aún nos queda la teología, pero si se socava la base teológica de nuestra existencia, nuestra idea de un Dios fundamento, creador, de nosotros y del cosmos, aparece la gravedad misma, el peso, la caída en el mundo de las cosas. En la crítica a las antinomias y los paralogismos parecía que nos enfrentábamos a la lucha contra el genio maligno, con las argucias de la razón, y Kant nos va mostrando los argumentos trascendentales para enseñarnos su falta de sostén, pero en la parte de la "Dialéctica trascendental" denominada "El ideal de la razón", socava cualquier posibilidad de fundamento metafísico. Nosotros no podremos eximirnos más de exponer dichas pruebas; al deletrearlas veremos de manera mucho más palpable el abismo entre nuestras pretensiones de absoluto y la posibilidad de erigir un fundamento. Novalis lo dice a las claras: "Buscamos lo incondicionado y encontramos siempre cosas".[12] En "El ideal de la razón" encontramos la versión filosófica de la caída del cielo del ideal.

La formación del ideal

Kant establece diferentes mediaciones conceptuales entre los conceptos puros del entendimiento y el ideal. En el *ideal*, los conceptos puros del entendimiento prescinden de las condiciones de la sensibilidad. En cambio, las categorías son conceptos del entendimiento que contienen a priori la diversidad de la intuición, son representaciones a priori de objetos de experiencia. Las ideas, por su parte, carecen de cualquier objeto que permita su representación, sin embargo, contienen una completud que ningún conocimiento empírico alcanza. Esas ideas son las ideas de la razón, poseen una unidad sistemática a la cual jalan la unidad empírica posible, sin que exista jamás una identidad entre unidad siste-

[12] Novalis, "Grains de Pollen", en *Petits Écrits. Kleine Schriften*, p. 30.

mática de la razón y la unidad empírica, pero el ideal es lo más alejado de la realidad objetiva, más que las ideas, aún más que las categorías. Está en el extremo de los conceptos puros del entendimiento. El ideal es la idea no sólo en concreto sino *in individuo*. Es la cosa singular que se determina a través de la idea.[13] Esa cosa singular, que Kant llama ideal, y a la cual ninguna cosa sensible le corresponde, constituye, sin embargo, una regla. En el campo de la ética, el ideal sirve para medir nuestra insuficiencia con aquello que es completo, acabado y perfecto, sin tacha.[14] Sin embargo, el ideal tiene un designio más vasto; la razón con su ideal busca la completa determinación según reglas a priori.[15] Busca concebir un objeto completamente determinable de acuerdo con principios, el cual servirá de regla y arquetipo.

Según el principio de la completa determinación (*Das Principium der durchgängigen Bestimmung*) al ideal o al arquetipo (siguiendo el principio de no contradicción) le corresponden uno de cada par de predicados opuestos; luego, según la condición a priori de la posibilidad se representa la posibilidad de cada cosa *como si* derivara su propia posibilidad del grado en que participa del ideal.[16] Por ello, el principio de la completa determinación, propio del proceder de la razón, afecta al contenido y no sólo a la forma lógica y hace, además, que cada cosa quede referida a aquella posibilidad global. Por lo tanto, hemos de entender al principio de la posibilidad global como "la síntesis de todos los predicados que entran en el concepto entero de una cosa" según su perfección, como aquello que contiene *a priori* "la posibili-

[13] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A568/B596.

[14] Dice Kant: "*Así como la idea ofrece la regla, así sirve el ideal, en este caso, como arquetipo de la completa determinación de la copia* (*durchgängingen Bestimmung des Nachbildes*). No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, *suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto*". (*Ibid.*, A569/B597. Las cursivas son mías.)

[15] *Ibid.*, A571/B599. Tenemos una teoría de los arquetipos: imágenes de perfección y completud que sirven de modelo a la vida del hombre.

[16] *Cf. ibid.*, A572/B600.

dad *particular* de cada cosa”[17] y, además, como aquello a lo cual cada cosa está referida.[18] La idea de la completa determinación, la cual se fundamenta exclusivamente en la razón, impone al entendimiento las reglas de su uso completo.

El ideal de la razón pura: la formación del fundamento

Pero no basta suponer la posibilidad global, como aquel modelo del cual las cosas distan o se acercan a él para que pensemos en el ideal de la razón pura. Tal ideal requiere además de excluir predicados que no pueden coexistir, dejar de lado aquellos predicados derivados hasta construir el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la idea. Éste es el ideal de la razón pura (*Ideal der reinen Vernunft*).[19] En esa consideración de los predicados posibles desde un punto de vista trascendental, se coloca originariamente el SER frente al NO-SER, la afirmación trascendental frente al no-ser, la realidad o coseidad que permite que los objetos sean algo frente a la negación o la mera ausencia o la supresión de toda cosa. Como ejemplo de ello encontramos a Leibniz, quien escribe:

> Esta sustancia simple primitiva debe contener eminentemente las perfecciones contenidas en las sustancias derivadas, que son sus efectos; tendrá pues, potencia, conocimiento y voluntad perfectos; es decir, que tendrá omnipotencia, omniciencia y suma bondad. Y como la justicia, considerada en general, no es más sino la bondad conforme a la sabiduría, es preciso que haya también

[17] *Idem.*

[18] *Cf. ibid.*, p. 488. (Véase nota a pie de página.). Baste como ejemplo “la idea perfecta de la humanidad”, de la cual nos dice Kant: “Entendida en toda su perfección, la idea de humanidad no sólo amplía todas las propiedades que son esenciales a esta naturaleza y que constituyen el concepto de la misma hasta hacerlas corresponder enteramente con sus fines, lo cual representaría la idea de la humanidad perfecta, sino que además contiene todo aquello que, fuera de ese concepto pertenece a la completa determinación de la idea. En efecto de todos los predicados contrapuestos sólo uno puede convenir a la idea del hombre perfecto”. (*Ibid.*, A568/B596.)

[19] *Ibid.*, p. 489 A574.

> en Dios una justicia suma. La razón que ha hecho que las cosas existan por Dios, hace que dependan de él al existir y operar, y de Dios reciban continuamente lo que les proporciona alguna perfección; pero lo que les queda de imperfección proviene de la limitación esencial y originaria de la criatura.[20]

Es del lado del SER que encontramos el fundamento de la completa determinación de nuestra razón. Se trata de un sustrato trascendental que suministra la materia a todos los predicados posibles de las cosas.[21] Encontramos, en el tratamiento que hace Kant del ideal de la razón, la manera en que se construye el fundamento propiamente dicho, en cuanto fuente de todas las posibilidades que están contenidas en los individuos reales. El concepto de *ens realissimum* es esa posesión del todo real, como cosa en sí misma, completamente determinada, hasta convertirse en un ser particular. Éste tiene un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos que sólo a él le pertenece. Así, el ideal de la razón

> Sirve de base a la *completa determinación* que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material (*die oberste und vollständinge materiale Bedingung*) de todo lo existente, condición (*Bedingung*) a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere. Pero es también el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana. En efecto, sólo en este caso ocurre que el concepto —en sí universal— de una cosa se determine completamente por sí mismo y sea conocido como representación de un individuo.[22]

[20] G. Leibniz, *Discurso de metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Monadología, Principios sobre la naturaleza y la gracia*, p. 408. Gottfried Wilhelm Leibniz, "Prinzipien der Natur und Gnade", en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, pp. 427-428.

[21] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A576/B604. (Las cursivas son mías.)

[22] *Idem.* El inicio de la presente cita, en el original, aparece del siguiente modo: "welches der durchgängingen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert. angetroffen wird, zum grunde liegt" (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A576/B604). Me interesa la presentación original porque en ella se resalta justamente que el ideal de la razón es donde descansa la posibilidad y la necesidad de la existencia, determinándola.

Si la razón está volcada al *ens realissimum*, es porque contiene en sí toda la realidad. Ésta es la manera en que en la razón se representa la necesaria determinación completa de todas las cosas (*die notwendinge durchgängige Bestimmung der Dinge*), a partir de la cual deriva "una totalidad condicionada, es decir, la de lo limitado. En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (*prototypon*) de todas las cosas. Al ser éstas, en su conjunto, copias (*ectypa*) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad, y aunque se aproximen al mismo en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia de él".[23] En el ideal de la razón es donde descansa la posibilidad y la necesidad de la existencia, determinándola.

Así se delinean los móviles propios de la razón metafísica. El modo en que ésta concibe un fundamento. Desde esta perspectiva, todo lo finito es derivado, mientras que aquello que incluye en sí toda la realidad, lo originario. Por un lado encontramos lo finito, las negaciones, lo limitado, por otro lado, su fundamento: la realidad suprema. Pero se trata de un objeto de la razón. La razón lo presupone, es una razón que volcada a lo finito, carente, transido de negaciones, aspira a lo infinito, al fundamento: al ser originario. Kant nos muestra una de las notas más radicales de una razón que se eleva desde el abismo más profundo:

> Todas las negaciones la presuponen y son simples derivaciones de ella en lo que a su contenido se refiere. Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema, que constituye su sustrato común, así como todas las figuras sólo son posibles en cuanto que modos de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). En la medida en que ninguno, se halla por encima de él, se denomina *ser supremo* (*ens summum*) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser de todos los seres* (*ens entium*). Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total (*völliger Unwissenheit*) acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias.[24]

[23] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A578/B606.
[24] *Ibid.*, A579/B607.

Kant nos devuelve el sentido de ser originario, ser supremo, ser de todos los seres: todo ello refiere a un objeto ideal que carece de objeto que le corresponda, lo cual, en un sentido copernicano, quiere decir que el ideal sólo se halla en la razón, que ésta lo construye, tratando de encontrar un principio que sirva de base para representarse a las cosas como derivando de aquel ser originario, el cual es síntesis de perfecciones: ideal de la razón pura, pero no por esa presuposición estamos más cerca del objeto del ideal, más bien, de nuevo diríamos la razón ha palpado con mano el abismo. Es desde el abismo (*Abgrund*) que la razón anhela el fundamento (*Grund*). La razón busca concebir un fundamento porque de lo contrario estaría frente a la universal contingencia de todas las cosas. O, como piensa P. F. Strawson: "La idea de un fundamento no contingente de la existencia contingente es el motivo más poderoso que subyace a la exorbitante pretensión de conocer la idea de Dios".[25]

> Todas las cosas se basarían entonces, no en el ser supremo como totalidad (*Inbegriff*), sino como fundamento (*Grund*); la diversidad de las cosas no descansaría en la limitación del ser originario mismo, sino en todas sus consecuencias, de las que nuestra sensibilidad entera, así como la realidad fenoménica, formarían parte, ya que no pueden pertenecer, como ingredientes, a la idea del ser supremo.[26]

La confusión del ideal de la razón

Al hipostasiar la idea del fundamento (lo cual significa que los ingredientes o atributos no forman parte de algo como un agregado o colección de propiedades, sino como individuo en pos de su 'plenitud incondicionada'), se califica al ser originario como uno, simple, omnisuficiente, eterno. El concepto del que hablamos es el de Dios, del objeto de la teología trascendental.[27] El concepto de Dios ha sido utilizado

[25] P. F Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*, p. 200.

[26] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A579/B607.

[27] *Cf*. "Ahora bien, si seguimos hasta más allá esta nuestra idea, hipostasiándola, podremos, mediante el mero concepto de la realidad suprema, calificar el ser

como base para "la completa determinación de las cosas". Sin embargo, la idea de Dios no es una idea arbitraria, sino natural[28] y, por lo mismo, cabe la pregunta: "¿por qué la razón considera toda posibilidad de las cosas como derivada de una única posibilidad básica, es decir, como derivada de la posibilidad de la realidad suprema, y presupone luego que ésta se halla contenida en un ser originario particular?"[29] Porque para la razón la materia y la realidad en la esfera del fenómeno tienen que estar dadas por un ser supremo. De lo contrario, la razón no alcanzaría a pensar en la posibilidad global de la materia ni de la realidad. Ésta es una experiencia única y omnicomprensiva, por eso, presuponemos como un todo la materia de la posibilidad de todos los objetos sensibles, toda la posibilidad de los objetos empíricos, así como su diferencia mutua y su completa determinación. Todo ello sólo puede basarse en la limitación de ese todo. "Nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica", y, añade Kant: "En virtud de una ilusión natural, [...] tomamos, pues, el principio empírico de nuestros conceptos sobre la posibilidad de las cosas en cuanto fenómenos por un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general, eliminando la restricción 'en cuanto fenómenos' ".[30]

La ilusión natural en el caso del ideal de la razón radica, en primer lugar, en pasar a la unidad colectiva de un todo de la experiencia y, en segundo, en concebir una cosa particular en la cúspide de su posibilidad, la cual suministra las condiciones reales para determinarla completamente. De este modo, tanto la unidad de la realidad suprema y la completa determinación de todas las cosas se encuentran en el entendimiento supremo, es decir, en una inteligencia.[31]

originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, etc.; en una palabra, podremos determinarlo en su plenitud incondicionada con todos los predicamentos. El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental. El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una teología trascendental". (*Ibid.*, A580/B608.)

[28] Lo que Strawson cuestiona es que Kant, después de haber elaborado "todo un complejo equipamiento de ideas" (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 197), afirme "que la idea de un ente realísimo surge […] de forma natural". (*Ibid.*, p. 198.)

[29] I. Kant., *Crítica de la razón pura*, A581/B609.

[30] *Ibid.*, A582/B610.

[31] *Cf. ibid.*, nota del autor, pp. 494-495.

La razón de un ser necesario

Pero si la razón humana quiere un entendimiento supremo y de infinita realidad, podemos interpretar que nace justamente del miedo al abismo, a decir de las siguientes líneas:

> No parte de conceptos, sino de la experiencia común y se basa, por tanto, en algo existente. De todos modos, *este suelo se hunde cuando no descansa en la roca inamovible de lo absolutamente necesario. Y esta* [*misma*] *roca flota, a su vez, en el aire si hay aún espacio vacío fuera y debajo de ella*, si no lo llena todo por sí sola de modo que no deje margen al porqué, es decir, si no es infinita en su realidad.[32]

Todo tiene que estar dado, el todo de la realidad tiene que tener una condición que a su vez sea incondicionada, esto es, una incondicionada plenitud, y, porque no soportamos nuestra existencia infundada (como un Descartes, que no puede ni flotar ni mantenerse en la superficie, mientras no reconozca algo sobre lo cual apoyarse), la razón avanza desde lo contingente hasta un ser necesario poseedor de una realidad infinita y de un entendimiento supremo.

> Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe *de modo necesario*. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A ésta se aplica, una vez más, la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Éste es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario.[33]

La razón, de acuerdo con su modo de proceder natural, busca la necesidad incondicionada para dar respuesta a todo porqué, y en esa medida busca la completud, llenar cualquier vacío, cualquier caren-

[32] *Ibid.*, A584/B612. (Las cursivas son mías.) En el original, el subrayado se lee: “Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruhet. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch ausser und unter ihm leerer Raum ist” (*Kritik der reinen Vernunft*, A584/B612).

[33] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A584/B612. (Las cursivas son de Kant.)

cia, cualquier defecto.[34] Por ello, Dios es la respuesta: "entre todos los conceptos de cosas posibles el más apropiado para el concepto de un ser incondicionadamente necesario sería el de un ser de realidad suprema".[35] La razón humana, de manera naturalísima, llega al convencimiento de que existe algún ser necesario; en él reconoce una existencia incondicionada, libre de toda necesidad ulterior, condición suficiente de todo lo demás. Inmediatamente se convierte en una unidad absoluta, lo cual implica el concepto de un ser particular, esto es, el concepto de ser supremo. Este ser supremo es "fundamento primario de todas las cosas" y "existe de modo absolutamente necesario".[36] Una vez que se admite la existencia de un ser necesario, se le otorga a la idea de ser supremo, cierto fundamento: "se está obligado a aceptar la unidad absoluta de la realidad completa como fuente originaria de la posibilidad",[37] a todo lo cual Kant objeta que:

> aun admitiendo todo eso, no puedo sacar de ello la conclusión de que el concepto de un ser limitado contradiga la necesidad absoluta por el hecho de no poseer la realidad suprema [...] al contrario nos está permitido considerar también como incondicionadamente necesarios todos los restantes seres limitados, aunque no podamos deducir su necesidad del concepto general que de ellos tenemos. Pero si ello es así, el argumento no nos proporciona el menor concepto de las propiedades de un ser necesario, ni llega a resultado ninguno.[38]

No necesitamos la idea del ser necesario para reconocer la necesidad de todos los fenómenos. Los fenómenos son incondicionadamente

[34] *Cf.* "Ahora bien, aquello cuyo concepto contiene la respuesta a todo porqué, aquello que en todos los aspectos carece en absoluto de defectos, aquello que es siempre suficiente como condición, parece, por ello mismo, constituir el ser adecuado a la necesidad absoluta, ya que, al poseer por sí mismo las condiciones de todo lo posible, no necesita, por su parte, condición alguna [...] Por ello da satisfacción, al menos en un aspecto, al concepto de necesidad incondicionada [...] el distintivo de la independencia respecto de toda ulterior condición" (*Ibid.*, A585/B613).

[35] *Ibid.*, A586/B614.

[36] *Ibid.*, A587/B615.

[37] *Idem.*

[38] *Ibid.*, A588/B616.

necesarios, por lo cual, el argumento que pasa de una existencia dada, a la existencia de un ser incondicionadamente necesario que contiene toda la realidad, que permite pensar la necesidad absoluta, posee insuficiencia objetiva. A pesar de que no tenemos que suponer una necesidad suprema para conocer las relaciones de causalidad que determinan los fenómenos, la razón mediante aquel proceso natural ha intentado diversas demostraciones sobre la existencia del ser supremo. Así, la demostración físicoteológica comienza con la existencia determinada y nuestro mundo sensible, y se eleva hasta la causa suprema fuera del mundo. La demostración cosmológica se basa en una experiencia indeterminada, en la experiencia de alguna existencia, y también se eleva fuera del mundo hasta el ser supremo. La demostración ontológica de la causalidad suprema prescinde de toda experiencia y procede enteramente a priori, partiendo de simples conceptos, encontrándose también con el ser supremo. Kant nos demostrará el carácter imposible de estas demostraciones.[39] "Demostraré que la razón no consigue ningún resultado positivo ni por un camino (el empírico) ni por el otro (el trascendental) y que en vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación".[40]

Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios

El concepto de demostración filosófica habría sido eliminado por la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios, y esta pérdida habría dado lugar al romántico y "metódico proceder del presentimiento y el entusiasmo".[41]

Por mucho que la razón la necesite, la idea de un ser absolutamente necesario, como un concepto de la razón pura, dista mucho de poseer

[39] Al comentar la historia de la dialéctica anterior a Hegel, Gadamer nos dice que según Hegel es de Kant y de Jacobi el mérito de la destrucción de la metafísica dogmática.

[40] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A591/B619.

[41] Hans Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 13.

realidad objetiva. Dicha idea más bien indica cierta completud inalcanzable (*obzwar unerreichbare Vollständigkeit*),[42] pues la necesidad es sólo necesidad empírica, la necesidad dada por el entendimiento, y, por ello, el ideal de la razón pura carece de validez objetiva. "Parece algo urgente y correcto el inferir una existencia absolutamente necesaria a partir de una existencia dada en general, pero, por otra, todas las condiciones requeridas por el entendimiento para hacerse un concepto de tal necesidad se oponen a ello".[43]

Así, la razón en su pretensión de elevarse sobre lo empírico hasta concebir lo incondicionado (*Unbedingte*), elimina todas las condiciones que son siempre indispensables al entendimiento para considerar algo como necesario: los fenómenos. Por lo tanto, si es a partir de las intuiciones que nuestros conceptos tienen significación, el concepto de un ser incondicionadamente necesario dista mucho de hacernos comprender si pensamos algo o quizá nada en absoluto. En este sentido, se habla de un objeto completamente externo al entendimiento, como si comprendiéramos lo que se quiere decir con él, y los ejemplos que se ofrecen no son de cosas o de su existencia, sino simples juicios, pero la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta en las cosas. Una cosa es el orden del juicio y otra el orden de las cosas, en cambio, el argumento ontológico

> la fuerza de la ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que […] abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad; que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto […] quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de identidad); que, consiguientemente, este ser será, a su vez, absolutamente necesario.[44]

El problema de la razón pura es que formula juicios que proceden de la necesidad del predicado, no de la cosa. Esto es, la razón se forma la idea de una cosa con ciertas características y, además, ha decidido que

[42] *Ibid.*, A592/B620.
[43] *Idem.*
[44] *Ibid.*, A594/B622.

le corresponde su existencia. El argumento ontológico es un juicio de identidad; en tales juicios, no puedo eliminar el predicado sin eliminar al sujeto mismo,[45] pues, justamente, a la idea de Dios le corresponde su existencia. En los juicios de identidad (S es P), no es posible eliminar el predicado y conservar el sujeto y, por ello, el sujeto corresponde al predicado de modo necesario. Si se elimina el predicado desaparece el sujeto, si se elimina el sujeto y el predicado, no hay contradicción.

La conclusión, en los juicios de identidad, es que hay sujetos que no pueden ser suprimidos. Deben subsistir. Hay sujetos absolutamente necesarios y uno de ellos es Dios: si suprimiéramos su existencia, desaparece la realidad entera, y, si se suprimiera tanto al sujeto como al predicado, subsistiría la contradicción. Esto es lo que pretende mostrar el argumento ontológico con base en meros conceptos, pero, exclusivamente con conceptos se carece de criterios para argumentar la imposibilidad de algo.[46]

Si queremos atribuir existencia a un objeto, sea cual sea el contenido de un concepto, nos vemos obligados a salir de él, y en el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio ninguno de conocer su existencia, pues nuestra conciencia de toda existencia pertenece completamente a la unidad de la experiencia.[47] Si tenemos en cuenta que la conexión de todas las propiedades reales en una cosa constituye una síntesis cuya posibilidad no podemos decidir a priori y que las realidades no se nos dan en su carácter individual y específico, la idea de Dios no amplía por sí sola nuestro conocimiento respecto a lo que existe, no es capaz de informar algo sobre una pluralidad. La síntesis tiene como condición la experiencia, a la cual no puede pertenecer el objeto de una idea. Por toda esta razón, para Kant, Leibniz no consiguió, ni de lejos, comprender a priori la posibilidad de un ser ideal tan excelso.[48] Toda la

[45] Strawson lo formula de la siguiente manera: "Todo aquello cuya existencia pueda negarse sin contradicción existe de manera contingente, y sólo aquello cuya existencia no puede ser negada sin contradicción existe no contingentemente, es decir, con necesidad absoluta. Se sugiere, entonces, que el concepto de ente realísimo incluye el concepto de existencia, de tal forma que la proposición que afirma que tal ente existe es analíticamente necesaria". (P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 201.)

[46] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A596/B624.

[47] *Cf. ibid.*, A601/B629.

[48] *Cf. ibid.*, A602/B630. Para entender un poco más la alusión a Leibniz, me remito

prueba ontológica, es una aberración contra las pretensiones humanas de conocimiento, esto es, no se puede estar dispuesto a conocer con meras ideas. A quienquiera conocer algo, Kant le señala el camino, la senda abierta por la experiencia necesariamente ligada a la sensibilidad. Fuera de ello, lo que está frente a nosotros es una perversión del pensar. Una idea "totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico".[49] Algo que "ni satisface al entendimiento natural y sano ni resiste un examen riguroso".[50] La razón tiene la necesidad de asumir algo necesario, como base de la existencia en general, esa necesidad para la razón tiene que ser incondicionada y cierta *a priori*, y además nos debe permitir conocer a priori una existencia. Esta idea se creyó encontrar en el ser realísimo. Bien, pero el argumento ontológico no procede así: "Esta manera natural de proceder de la razón fue, sin embargo ocultada y, en vez de terminar por este concepto, se intentó empezar por él para derivar del mismo la necesidad de la existencia [...] Desde ahí surgió *la desdichada prueba ontológica*".[51] Es necesario partir de nuestra experiencia real de las cosas.

Kant abre la posibilidad de hacer una crítica a la razón, al "ingenio académico", que procede exclusivamente con conceptos. Es, además, el academicismo lo que expulsa la experiencia del pensar y deja tras de sí aquellas 'momias conceptuales' de las que nos habló Nietzsche. Kant establece así una línea de crítica a la tradición filosófica (su modo de proceder meramente mediante conceptos) y, a la par, nos previene de una razón meramente lógica, que se abstrae de todo contenido empírico. En ese proceder conceptual, "cualquier cosa puede servir de *predicado lógico*. Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un

al estudio de Walter Winkel (W. Winkel, *Descartes, Spinoza y Leibnitz*, pp. 109-110). Según Leibniz "nosotros hombres, la identidad entre sujeto y predicado es sólo una identidad a alcanzar, mientras que para Dios es una identidad realizable". Ésta es, según el filósofo de la *Monadología*, una verdad de la razón. La cual se caracteriza por contener el predicado en el sujeto "el predicado está contenido en el sujeto", de la misma manera en que la cantidad menor está contenida en la mayor. Este tipo de procedimientos, meramente académicos, a Kant le parecen estériles.

[49] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A603/B631.

[50] *Ibid.*, A604/B632.

[51] *Idem.* (Las cursivas son mías.)

predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar ya contenido en él".[52] Esta experiencia del pensar a la que nos invitaba Kant, también apuntaba a no pretender más sostener un entramado de la existencia, una sola versión de la misma. Existen, más bien, múltiples posibilidades de darse la unidad de la experiencia.

Imposibilidad de la prueba cosmológica de la existencia de Dios

Contrario al argumento ontológico, la prueba cosmológica conserva el lazo entre necesidad absoluta y realidad suprema y, por lo mismo, conserva el peso de la convicción para el sentido común y el entendimiento especulativo. Contiene además las líneas básicas de todas las demostraciones de la teología natural, las semillas argumentales de todos los argumentos en favor de la existencia de Dios. El argumento de la prueba cosmológica es el que sigue: "si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario".[53] Para Kant, la premisa menor contiene una experiencia, la mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de aquella experiencia. Al arrancar la prueba de la experiencia, no procede enteramente a priori. Así, la prueba es cosmológica porque parte del objeto de toda posible experiencia: el mundo. (Prescindiendo también de las propiedades especiales de los objetos del mundo.) En esta prueba, el ser necesario sólo puede ser determinado de un modo. La prueba cosmológica encuentra el concepto de ente *realissimum*, esto es, el de un ser necesario, que le corresponde un solo predicado: el de existir necesariamente, el cual permite concebir necesariamente que existe un ser supremo a partir de mi propia experiencia.

Pero la prueba cosmológica termina siendo exactamente igual que el argumento ontológico: "el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta".[54] Sin embargo, ningún concepto

[52] *Ibid.*, A598/B626. (Las cursivas son de Kant.)
[53] *Ibid.*, A604/B632.
[54] *Ibid.*, A608/B636.

tiene el poder de garantizar su propia realidad. El argumento cosmológico sólo se sirve de la experiencia para llegar a un ser necesario, pero luego sólo se sirve de meros conceptos para investigar las propiedades o atributos que debe poseer un ser absolutamente necesario. Con meros conceptos construye las condiciones requeridas para constituir una necesidad absoluta. La supuesta experiencia de la que partía es superflua, ya que "puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada".[55] Para tratar de determinarla abandonamos la experiencia para buscar "entre los conceptos puros cuál de ellos contiene las condiciones de posibilidad de un ser absolutamente necesario".[56] Además, el argumento cosmológico, con el afán de inferir que todo lo contingente tiene una causa, cae en una serie de presunciones dialécticas como aplicar el concepto de causalidad más allá de la experiencia posible y ofrecer una primera causa evadiendo todas las condiciones empíricas sin las cuales ningún concepto de necesidad puede tener lugar. El argumento cosmológico, al proponer al ser necesario, cae en una "falsa autosatisfacción de la razón".[57] Cree tener la completud justo por haber eliminado las condiciones empíricas sin las cuales ningún concepto de necesidad es posible construir. Por último, si para que exista síntesis necesitamos de las intuiciones, la posibilidad lógica de dar una posibilidad trascendental al conjunto de la realidad es una mera confusión.

Imposibilidad de la demostración físico teológica

La demostración físicoteológica parte de la variedad, orden y belleza del mundo, sin embargo, al constatar la regularidad en el nacimiento y en la desaparición de las cosas, al constatar que "nada pasa por sí mismo al estado en que se encuentra, éste remite siempre a otra cosa como causa suya, la cual nos obliga a su vez, a formular de nuevo la cuestión",[58] vemos cómo la razón no puede evitar el porqué, y de nuevo la razón piensa:

[55] *Ibid.*, A607/B635.
[56] *Idem.*
[57] *Ibid.*, A610/B638.
[58] *Ibid.*, A622/B650.

> el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada (*Abgrunde des Nichts*) si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingencias, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez su perduración.[59]

La razón tiene que preguntar por qué, y de nuevo por qué, la razón no soporta caer infinitamente en el abismo de las causas; tiene que parar en un lugar, de lo contrario siente flotar en el abismo. Entonces, el argumento fisicoteológico, ante este vértigo de las causas que domina a lo condicionado, arguye: "Pero, ¿qué nos impide que, una vez que necesitemos un ser último y supremo desde el punto de vista causal, lo situemos *más allá de todo otro ser posible*, en lo que toca a su grado de perfección?"[60] Se trata de parar la cadena de causas y efectos, situando al ser supremo fuera de este mundo. Para Kant, este razonamiento tiene la ventaja de no contradecir el campo de la experiencia y, a su vez, de ampliarla. El argumento físicoteológico dirige la mirada hacia la majestuosidad del mundo, hacia la maravilla de la naturaleza, asciende de grandeza en grandeza, de lo condicionado a la condición y llega al supremo e incondicionado creador. Para Kant, éste es el argumento de mayor dignidad, prestigio y vigor. El argumento que incluso hay que fomentar. Esto es, es el argumento más convincente en favor de una existencia suprema. Sin embargo, "no por ello podemos admitir la certeza apodíctica o la aprobación",[61] pero, finalmente, el argumento fisicoteológico también cede su lugar al argumento ontológico, que es la peor aberración del pensamiento. El argumento ontológico no demuestra por sí solo la existencia de un ser supremo y, a pesar de eso, ninguna razón lo puede eludir.

Esto es, el argumento físicoteológico concluye en una causa sublime y sabia como causa del mundo, esto es, como resultado de una razón, de un entendimiento y de una voluntad que hace converger todas las cosas en un final determinado. El argumento ontológico justamente

[59] *Idem.*
[60] *Ibid.*, A623/B651. (Las cursivas son de Kant.)
[61] *Ibid.*, A624/B652.

entra en funciones cuando se construye el concepto determinado de esa causa:

> un ser que posea todo el poder, la sabiduría, etc.; en una palabra, toda la perfección correspondiente a un ser omnisuficiente. En efecto, los predicados, "muy grande", "asombroso", "inmenso" aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad qué sea la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas de la magnitud del objeto que el observador (del mundo) compara consigo mismo y con su capacidad de comprensión.[62]

Salvar el abismo entre magnitud del mundo y omnipotencia, orden del mundo y sabiduría suprema, unidad del mundo y unidad absoluta del creador es absolutamente imposible. "El paso a la totalidad absoluta es enteramente imposible por vía empírica".[63] Por eso, el argumento fisicoteológico se atasca en un argumento ontológico, pues luego, ante semejante imposibilidad, tiene que ofrecer un concepto determinado de la causa suprema del mundo.

Sobre la imposibilidad de salvar el abismo entre la necesidad y la contingencia

Si bien el concepto de ser supremo satisface las cuestiones a priori relativas a las determinaciones internas de una cosa, constituyendo por lo mismo un ideal sin par, no debemos olvidar que el ideal jamás puede corresponder a una cosa y que, por lo mismo, no satisface la cuestión relativa a su propia existencia, que era la finalidad de la argumentación tanto ontológica, cosmológica y físicoteológica de la existencia de Dios.

Pero esa idea del ser absolutamente necesario satisface la necesidad de la razón de obtener los fundamentos explicativos que busca y nos permite suponer como causa de todos los efectos posibles la existencia

[62] *Ibid.*, A628/B656.
[63] *Ibid.*, A629/B657.

de un ser de suficiencia suprema.[64] Lo que busca la razón con su ideal trascendental es encontrar un concepto que convenga a la necesidad absoluta o bien una necesidad absoluta que convenga al concepto. Para la razón, si una cosa es factible lo es también la otra. Pero qué pasa con el entendimiento: "las dos cosas sobrepasan por entero cualquier esfuerzo, por grande que sea, que pretenda *dar satisfacción* al entendimiento sobre este punto, e incluso cualquier tentativa para tranquilizarlo en relación con tal incapacidad suya".[65] Esto es, el entendimiento ni tiene un concepto que convenga a la necesidad absoluta ni una necesidad absoluta que convenga al objeto. El entendimiento destinado al regreso empírico, al regreso sucesivo de condición en condición, no tiene un fundamento último en dónde descansar, por ello, "la incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana".[66] El propio entendimiento capta ese abismo, pues, para éste, esa necesidad incondicionada es una falla necesaria; sabe que la eternidad no sostiene las cosas, y siente vértigo. Dice Kant:

> No podemos ni evitar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos representamos como el supremo entre todos los posibles se diga a sí mismo en cierto modo:
>
> —Existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero *¿de dónde procedo yo?* (*aber woher bin ich denn?*).[67]

Ésta es la pregunta necesaria, y, por ello, la razón también puede decir del entendimiento: "Aquí no encontramos suelo firme; la mayor perfección, así como la más pequeña, flota en el aire sin apoyo ninguno frente a la razón especulativa".[68] El ideal de la razón carece de fun-

[64] *Cf. ibid.*, A612/B640.

[65] *Ibid.*, A613/B641. (Las cursivas son de Kant.)

[66] *Idem.* (Las cursivas son mías.) "Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzsten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" (*Kritik der reinen Vernunft*, A613/B641).

[67] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A613/B641. (Las cursivas son de Kant.)

[68] *Idem*. En el original: "Hier sinkt aller unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die Kleinste, schwebt ohne Haltung bloss vor der spekulativen Vernunft". (*Kritik der reinen Vernunft*, A613/B641.)

damento, pues la instancia facultada para darlo, el entendimiento, se considera incapaz de hacerlo. Y es que las categorías del entendimiento sólo pueden ser utilizadas en la relación condición/condicionado, causa/efecto, por lo cual, pensar en un incondicionado o en una razón suficiente que, como dice Leibniz, se encuentre fuera de la serie de las condiciones o lleve en sí mismo la causa de su existencia, es un contrasentido para nuestras facultades del conocimiento.[69] Kant lo dice a las claras en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz a Wolff* (1791):

> Resulta que en el espacio y el tiempo todo está condicionado, y que lo incondicionado en la serie ascendente de las condiciones es sencillamente inalcanzable. Pensar como incondicionado el concepto de un todo absoluto de meros condicionados es algo que contiene contradicción [...] y es *la imposibilidad de sondear un fundamento que atraviese todas las clases de las categorías* —dado que éstas son aplicadas a la relación de las consecuencias respecto a sus fundamentos— lo que enredará a la razón consigo misma en un conflicto inextricable.[70]

El único certificado del ideal de la razón "para acreditar su realidad es la necesidad que la misma razón siente de servirse de él para completar toda unidad sintética".[71] Tenemos aquí la salida del uso conceptual, académico y estéril de los conceptos de la razón y sus múltiples demostraciones, al uso regulador de las ideas de la razón.

[69] G. Leibniz, *Principios sobre la naturaleza y la gracia*, p. 407.

[70] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, p. 74. (Las cursivas son mías.)

[71] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A614/B642.

UN FUNDAMENTO QUE SE SUSTRAE: EL USO REGULADOR DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN

> No se conoce nada; *si el filósofo empirista* […] *se contentara con esto, entonces su principio sería una máxima que impondría moderación a nuestras pretensiones, modestia en nuestras afirmaciones y, a la vez, la mayor extensión posible de nuestro entendimiento por medio del único maestro de que en realidad disponemos, a saber, por medio de la experiencia.*[1]

La metafísica, con base en meras demostraciones conceptuales, olvidando por completo las intuiciones, pretende decir algo sobre lo cual carecemos de intuición alguna. Para el filósofo de la *Crítica de la razón pura* existe un uso ilícito de conceptos y ésa es la esencia de la verborrea filosófica, de las demostraciones cosmológicas y teológicas. Pero si bien aquellos conceptos no pueden ser objeto de demostración, pueden transformarse en principios o máximas para una interpretación global y comprehensiva de la experiencia. Kant transforma las ideas de la razón —las ideas en torno a la unidad incondicionada del sujeto, el cosmos y la totalidad de los objetos de la experiencia— en ideas reguladoras. El viaje kantiano a los abismos de la razón concluye en el uso regulador de la razón y de sus conceptos. Aquí encontramos lo kantiano propiamente dicho. La metafísica como discurso de las cosas en sí mismas modifica su trayectoria hacia un discurso de los principios reguladores y de las máximas que permitan ordenar en un sentido global la experiencia moral, histórica, científica. Esta actitud le permitirá a Kant, en sus obras posteriores, asumir como principio de

[1] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A470/B498.

interpretación una postura teleológica de la naturaleza, de la moral y de la historia. Por lo pronto, en el uso regulador de la razón aparece una reinterpretación del concepto de principio y de fundamento.

Del uso constitutivo al uso regulador de los conceptos de la razón

La metafísica proviene de la originaria pretensión de la razón de llenar el abismo de nuestra ignorancia y lo que hiere a la razón en lo profundo es conocer que ese abismo es insalvable, que no puedo saber si soy poseedor de una alma idéntica, sustancial, que permanece a través de los cambios y después de la vida, ni si existe una causa incondicionada del mundo o un ser supremo determinante de la realidad y de sus atributos. Con Kant, la filosofía como discurso del fundamento, como la actividad renovada capaz de dar cuenta del fundamento último del yo, del mundo y de la totalidad de los objetos de experiencia, para así salvar el abismo entre necesidad y contingencia, desaparece.

Si no podemos tomar el ideal de la razón como un principio objetivo es porque no existe un ser que corresponda a la idea. En este sentido, pregunta Kant: "¿cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea?"[2] Una idea, si es algo, no puede adecuarse jamás a una experiencia y, por lo tanto, "jamás podemos reunir en la experiencia materia suficiente para llenar este concepto".[3] No hay puentes entre lo condicionado y lo incondicionado, pues todas las leyes que regulan el paso de los efectos a las causas son empíricas. La idea trascendental de un ser omnisuficiente y necesario es demasiado grande como para aplicarle las leyes que apuntan a los objetos del mundo sensible.

Es necesario transformar la radicalidad de nuestras brillantes pretensiones de fundamentación en principios reguladores y heurísticos, pues ¿por qué si suponemos que algo existe, pensamos necesariamente que existe de modo necesario, en cambio si se toma el concepto de cualquier cosa, no tengo necesidad de pensarla como necesaria, lo que es igual, que nada impide pensar su no-ser? En este sentido, dice

[2] *Ibid.*, A621/B649.

[3] *Idem.*

Kant: "la conclusión inevitable es que necesidad y contingencia no tienen que referirse ni afectar a las cosas mismas".[4] Es necesario considerar copernicanamente las pretensiones de la razón de elaborar un discurso sobre las cosas mismas y transformar *necesidad y contingencia en principios subjetivos*, heurísticos y reguladores, que muestran el interés formal de la razón por buscar algo necesario como condición de todo lo existente, que muestran el interés formal de la razón de no cesar nunca la búsqueda hasta llegar a una explicación que sea completa a priori, pero, a la vez, a no esperar conseguir tal completud ni renunciar a ulteriores derivaciones. Así, *la idea de necesidad como principio heurístico* "afirma que debemos filosofar sobre la naturaleza como si (*als ob*) hubiese un *indispensable fundamento primario* (*notwendigen ersten Grund*) de todo cuanto pertenece a la existencia y que debemos hacerlo persiguiendo esa idea, esto es, un *imaginario fundamento supremo* (*eingebildeten obersten Grunde*), pero con el único fin de dar unidad sistemática a nuestro conocimiento".[5] *La contingencia como principio regulador* "nos advierte que no consideremos como tal fundamento supremo, esto es, como absolutamente necesario, ninguna determinación relativa a la existencia de las cosas, sino que dejemos el camino abierto a ulteriores derivaciones y que, por tanto, tratemos esas determinaciones como condicionadas".[6]

El Como si *o el fin de la hipóstasis del concepto*

Así, las brillantes pretensiones y aspiraciones de la razón en relación con el ser supremo, en un sentido copernicano, se transforman en un principio regulador subjetivo, que ofrece una regla para la conexión en el mundo, pero cuando ese principio se torna constitutivo, hispostasiándose la unidad, entonces caemos justamente en la subrepción trascendental: en tomar las condiciones subjetivas del pensar como principios objetivos, como cosa en sí. Como principio regulador, es condición formal del pensamiento, pero nunca condición material e hipostática de la

[4] *Ibid.*, A616/B644.
[5] *Idem.* (Las cursivas son mías.)
[6] *Ibid.*, A617/B645.

existencia.[7] La filosofía crítica anula la posibilidad de la fundamentación objetiva que pretendió la tradición metafísica de Occidente.

Las ideas de la razón son únicamente esquemas a los cuales no se asigna objeto alguno. Más bien, ofrecen el concepto de una cosa en general, y sirve cada uno "para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante el procedimiento de derivar [...] el objeto de la experiencia del *presunto objeto* de esa idea entendida como *fundamento* (*Grunde*) o *causa* (*Ursache*) del primero". Por ello, añade Kant, "hay que considerar las cosas del mundo *como si* (*als ob*) recibieran su existencia de una inteligencia suprema".[8] Así, las ideas de la razón tienen una finalidad, un fin adecuado y apropiado, sirven para indicar "cómo hay que *buscar*, bajo las direcciones de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general".[9] En este sentido, las ideas de la razón tienen una suerte de deducción trascendental, esto es, un uso legítimo que consiste en ser principios reguladores. Las ideas de la razón no pueden darse en experiencia alguna, es decir, no son principios constitutivos, sino principios regulares que sirven para "construir la unidad sistemática de la unidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento".[10]

Sólo como principios de mayor sistematicidad y orden podemos, en primer lugar con respecto a la psicología o el campo del sujeto, relacionar,

> guiados por la experiencia interna, todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro psiquismo *como si* (*als ob*) éste fuese una sustancia simple y con la identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados, entre los cuales sólo figuran los del cuerpo como condiciones externas.[11]

en segundo lugar, con respecto a la naturaleza, perseguir

[7] *Cf. idem.*
[8] *Ibid.*, A671/B699. (Las cursivas son mías.)
[9] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)
[10] *Idem.*
[11] *Ibid.*, A672/B700.

> las condiciones de los fenómenos naturales, tanto internos como externos, en una investigación que nunca llega a un final, como si (*als ob*) ésta fuese infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo; esto nos permite negar que, fuera de todos los fenómenos, existan los fundamentos primeros, puramente inteligibles, de los mismos, pero al sernos desconocidos tales fundamentos, nunca podremos introducirlos en el contexto de las explicaciones naturales.[12]

y, con respecto a la teología, considerar

> todo aquello que sólo puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* (*als ob*) ésta constituyera una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible y, al mismo tiempo, como si el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora; esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de *nuestra* razón hacia su máxima extensión *como si* los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón.[13]

De manera que para Kant, fuera de ese uso regulador, no podemos introducir los conceptos de la razón como objetos reales o considerarlos cosas en sí mismas, sino como hipótesis que permiten por ejemplo, a partir de la idea de un ser simple, construir la idea una sustancia pensante simple, pero no como cosa en sí misma. En este sentido, los conceptos de la razón, gracias a su unidad sistemática, amplían la unidad empírica, sin ampliar nuestra experiencia más allá de los objetos de la experiencia posible. Los conceptos o ideas de la razón, en cuanto principios reguladores y no constitutivos de las cosas, son incapaces de ofrecer fuera de la unidad sistemática "el fundamento de esa unidad (*der Grund dieser Einheit*) o la propiedad intrínseca (*die innere Eigenschaft*) de ese ser en el cual, en cuanto causa, se basa tal unidad".[14]

[12] *Idem*.
[13] *Idem*. (Las cursivas son de Kant.)
[14] *Ibid*., A675/B703.

Como principio regulador ofrece un "fundamento en la idea no en sí mismo (*in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt*)"[15] y, por lo tanto, es incapaz de ofrecer un fundamento real, actuante y efectivo en las cosas.

La *Crítica de la razón pura* es una larga investigación sobre la imposibilidad de erigir un fundamento metafísico, pero a la vez una resignificación de la idea de fundamento. Kant decidirá escapar de los suelos movedizos del escepticismo y de la duda, a través de su idea del *como si*; este *como si* (*als ob*) no indica otra cosa más que un fundamento que se sustrae. Al respecto, nos dice Deleuze:

> Se ve que aquí la armonía entre la materia de los fenómenos y las ideas de la razón es simplemente postulada. En efecto, no se puede decir que la razón legisle acerca de la materia de los fenómenos. Debe suponer una unidad sistemática de la naturaleza, debe plantear esta unidad como problema o como límite y regir todas sus acciones por la idea de este límite hasta el infinito. La razón es la facultad que dice: todo sucede como si [...][16]

La armonía de Kant es la armonía que resulta de la unidad del entendimiento consigo mismo, de la prosecución de la máxima unidad. La armonía de Kant no es la armonía leibniziana, plenamente material, que resulta de un universo pleno de causas finales al decir, por ejemplo, que "la suprema sabiduría de Dios ha hecho que elija sobre todo las leyes del movimiento mejor ajustadas y más convenientes a las razones abstractas o metafísicas" y, en consecuencia, "todo en las cosas está dispuesto de una vez para siempre, con el mayor orden y la mayor posible correspondencia".[17] No, al fundamento que se sustrae de Kant no podremos darle jamás el valor de objetividad que la metafísica pretende; permitirá suponer la idea de un yo unitario, la unidad de la naturaleza, la unidad del conjunto de los objetos de la experiencia, pero como principios ordenadores, jamás como principios objetivos.

[15] *Idem.*
[16] G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 42.
[17] G. Leibniz, *Principios de la naturaleza y la gracia*, p. 408.

El fundamento que se sustrae

> Tan pronto como consideramos esa idea como afirmación o simplemente como suposición de una cosa a la que se pretenda asignar el fundamento de la estructura sistemática del mundo, desconocemos el significado que esa idea tiene. Qué naturaleza posea en sí el *fundamento que se sustrae* (*entziehende Grunde*) a nuestros conceptos es algo que queda sin decidir.[18]

Esos objetos heurísticos que podemos concebir no los podemos pensar, no los podemos determinar, no son objeto de conocimiento, porque conceptos sin intuiciones son ciegos. Carecen de significado, carecen de una identidad especificable porque no tenemos intuiciones, siempre sensibles, que determinar, y son las intuiciones las que movilizan el conocimiento en el hombre. El objeto de los conceptos de la razón no se puede pretender conocerlo, no se puede pretender saber qué sea en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Como análogo al concepto de sustancia, de causalidad, de necesidad, me represento un ser que posea todo esto en su máximo grado de perfección. A este nivel, la razón no se ocupa sino de su máxima coherencia y sistematicidad. Ha tomado por objeto lo que el entendimiento le ofrece para ser unificados sus conocimientos por la razón. La razón utiliza el concepto trascendental de Dios como una máxima que extiende su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de los objetos. No es posible admitir como absoluto lo que sólo existe en la idea. Sólo es posible aceptarlo

> como *fundamento en sentido problemático* (*problematisch zum Grunde*) (ya que ningún concepto del entendimiento nos permite llegar a él), con el fin de considerar todas las conexiones de las cosas del mundo sensible *como si* se basaran en ese ente de razón. […] Sólo se adapta la hipótesis con objeto de fundar en dicho ente aquella unidad sistemática que puede ser indispensable a la razón y favorecer en todo caso el conocimiento empírico del entendimiento sin poder, en cambio, obstaculizar tal conocimiento.[19]

[18] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A681/B709. (Las cursivas son mías.)
[19] *Idem.* (Las cursivas son mías.)

Tenemos entonces que el fundamento, además de sustraerse a nuestros conceptos y no ser determinable, es sólo una idea, la cual no puede tener jamás un objeto que le corresponda. En este sentido, es un fundamento problemático que sirve de supuesto pero con todas esas salvedades: ni tiene un objeto que le corresponda ni es determinable, en suma, es un principio de ordenación subjetivo. Así, el criterio de sistematicidad que aporta la idea de la unidad sistemática de todos los fenómenos del sentido interno jamás se puede hipostasiar y tomar como dado o como concepto empírico. Como principio de unidad, el concepto de la unidad del sujeto no se puede tomar como determinaciones de un sujeto. Al momento mismo que preguntamos si ese sujeto es de naturaleza espiritual, el principio regulador no ofrece elementos para responderla. De la misma manera, podemos considerar la serie de los estados como si se iniciara en términos absolutos, pero no constituirla en un principio objetivo. Lo mismo pasa con la suposición de un ser como causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas: el concepto racional de Dios. No podemos pasar del supuesto —del como si— a plantear la pregunta por la existencia de una causa única y omnisuficiente.

> No tenemos fundamento alguno para admitir en términos absolutos el objeto de esta idea. [...] Sólo en relación con el mundo puede ser necesaria esta suposición [...] quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática, y por tanto, *como* si todas ellas procedieran de un único ser omnicomprensivo [...] pero nunca una ampliación *más allá de todos los límites del uso empírico*.[20]

La idea de Dios, como fundamento supremo del ente, no ofrece más que la unidad formal conforme a fines y nos hace suponer "toda ordenación en el mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema".[21] Mientras se tenga conciencia del uso regulador de la razón, como aquello que permite enlazar el sistema de las causas en una unidad, la razón no se extravía.

[20] *Ibid.*, A686/B714. (Las cursivas son de Kant.)
[21] *Idem.*

> Si […] prescindimos de esta restricción de la idea al uso meramente regulador, la razón se extravía […] por abandonar la vía empírica, que es la que tiene que señalar los hitos de su marcha, y por aventurarse, más allá de esa vía, hacia lo incomprensible e inescrutable, desde cuya altura no puede menos de ser víctima del vértigo, ya que al verse desde tal perspectiva, se encuentra completamente desligada de todo uso acorde con la experiencia.[22]

El riesgo de un proceder que utiliza la idea de un ser supremo, no como principio regulador sino como constitutivo, es que la razón se vuelve perezosa. La razón perezosa lleva a "considerar la investigación de la naturaleza como algo absolutamente terminada en un punto […] con lo cual la razón se retira como si hubiese concluido su tarea".[23] Esta actitud es la de los dogmáticos que al creer saber la unidad de la persona, su invariabilidad, su permanencia después de la muerte, obra en favor de su propia comodidad pero en detrimento del conocimiento. El otro riesgo es la razón equivocada, la cual, al transformar los principios reguladores en principios constitutivos, suprime la unidad de la naturaleza al deberla a la existencia de un ser supremo. La investigación de la naturaleza debe seguir su camino sin apartarse de la cadena de las causas naturales. De este modo, Kant rehúsa cualquier fundamentación que dé reposo y sustento a la razón, más bien insta a curar los anhelos de la razón por la totalidad absoluta, apostando por una razón inquieta, dinámica, polémica, que ni busque ni intente acabar con los porqués y mantenga el ámbito de sus preguntas en el regreso empírico, en el ascenso de condición a condición.

La analogía en el uso regulador de las ideas de la razón

En el texto intitulado *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant expresa esa importante función analógica y simbolizadora de la razón: "El símbolo de una idea (o de un concepto de la razón) es una representación del objeto por analogía, es decir, que tiene igual relación,

[22] *Ibid.*, A689/B717.
[23] *Ibid.*, A690/B718.

por lo que hace a ciertas consecuencias […] aun cuando yo siga sin tener noticia del sujeto de esta relación en su constitución interna".[24] La analogía como procedimiento de la razón completamente válido para extender su unidad sistemática es muy frecuente en Kant, por ejemplo, en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, leemos:

> Tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento precisamente porque cada uno intenta privarle a otro del aire y el sol, obligándose a buscar mutuamente a ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad.[25]

De igual modo, podemos suponer algo distinto del mundo que contenga el fundamento de su orden y su cohesión, de la misma manera en que por analogía de la inteligencia humana suponemos una inteligencia suprema. La idea de la unidad sistemática, teleológica, de los fenómenos está ligada a la esencia de la razón: que busca la unidad, el sistema y la completud.[26] A esta facultad, luego, le parece

[24] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, p. 46.

[25] I. Kant, *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*, p. 11.

[26] Sin embargo, Strawson critica la debilidad del vínculo entre el ideal de completud y la idea de una inteligencia y poder divinos. Esto puede ser fructífero para algunas mentes, pero de ello no se sigue que exista en todas las mentes. (P. F. Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*, p. 203.) Más aún, es erróneo pensar la búsqueda sistemática de la ciencia como una condición para pensar "el orden natural como si estuviese ordenado por una inteligencia divina fuera del mundo". (*Idem.*) Por eso, Strawson no ve la necesidad de mantener la idea de una inteligencia y poder divinos e intencionales. Basta con pensar el ideal de completud y de unidad sistemática, a manera como el taxonomista ordena a las plantas de acuerdo con el reino, orden, familia, especie, etcétera. Para Strawson, lo que importa es salvaguardar los intereses de la razón teórica. Por lo tanto, "salvar lo suprasensible no es algo que pueda hacer quien defienda el idealismo trascendental". (*Ibid.*, p. 206.) Más aún, independientemente del idealismo trascendental, la idea de una inteligencia extramundana que contiene el porqué de todo porqué, lo que encierra es "la perdonable indulgencia de un tipo de fatiga de la razón, una vuelta atrás a un modelo primitivo y confortante".

"muy natural suponer una razón legisladora (*intellectus archetypus*) en correspondencia con ella, una razón de la que hay que derivar toda unidad sistemática de la naturaleza, considerando esta unidad como el objeto de la razón".[27] La analogía entre la mente humana y la inteligencia divina radican en que ambas son instancias de organización y sistematicidad, y si pensamos en esas analogías es porque buscamos extender al máximo el campo de la experiencia posible. Para Kant debe quedar claro que pensar la idea de un ser supremo como objeto heurístico, como principio regulador, no nos permite ni mínimamente determinar un fundamento y cualquier idea de causalidad en general sirve sólo como analogía o como símbolo de una idea. Las ideas de la razón son principios de unidad, no principios de determinación de los objetos y mucho menos principios constitutivos. Con ello no se logra una determinación del objeto, ya que no se ha pretendido proponer qué sea en sí mismo el fundamento, sino más bien cómo, en cuanto idea, debe utilizarse con el fin de hacer un uso sistemático de la razón con respecto a las cosas del mundo.[28]

> una crítica completa nos lleva al convencimiento de que la razón, en su uso especulativo, nunca puede traspasar con estos elementos el campo de la experiencia posible y de que la verdadera finalidad de esta superior facultad cognoscitiva consiste en servirse de todos los métodos y de todos los principios de éstos con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndido de la naturaleza, de acuerdo

(*Idem.*) El ideal de sistematicidad es un ideal autónomo. Por su parte, Deleuze, en un apartado de su librito *La filosofía crítica de Kant*, intitulado "El papel de la razón", pondrá su acento en esta función especial que desempeña la razón: "Las ideas de la razón se refieren a los conceptos del entendimiento para conferirles a la vez el máximo de unidad y de extensión sistemáticas. Sin la razón, el entendimiento no reuniría en un todo el conjunto de sus progresos en relación con un objeto. Por eso la razón, en el momento mismo en que abandona al entendimiento, el poder legislador en interés del conocimiento, también conserva de él un papel […] la de constituir hogares ideales fuera de la experiencia, hacia los cuales converjan los conceptos del entendimiento (máximo de unidad); formar horizontes superiores que reflejen y abarquen los conceptos del entendimiento (máximo de extensión)". (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 41.)

[27] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A695/B723.

[28] *Cf. ibid.*, A697/B725.

> con todos los principios de unidad posibles [...] pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay *para nosotros* más que espacio vacío (*leerer Raum*).[29]

Fuera de los elementos que aporta nuestra sensibilidad, de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, fuera de las intuiciones y los conceptos que las ordenan, lejos del campo de la experiencia y del conocimiento sensible y de los principios de unidad de las ideas de la razón, su único uso válido, nos encontramos con el vacío de significación, con la ausencia de sentido, nos encontramos imposibilitados para cualquier determinación posible: con la ausencia de determinación, finalidad del conocimiento teórico. Éste es el límite al que tenía que llegar Kant y su crítica a los deseos de absoluto del ser humano y a la aspiración a lo incondicionado.[30] Como razón teórica, la razón no puede satisfacer su exigencia de lo incondicionado; nos encontramos, como dijera Kant en *Los progresos de la metafísica*..., diez años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, con la imposibilidad de sondear un fundamento. La aspiración por lo incondicionado, lo que deseamos saber, tiene que dejar su lugar a la razón práctica. Tiene que dejar lugar a una reflexión sobre el objeto suprasensible de la razón, sobre aquello que nosotros colocamos ahí, sobre lo suprasensible *en nosotros* (la libertad), *sobre nosotros* (Dios) *y después de nosotros* (inmortalidad). Hasta ahora, lo suprasensible se había considerado o intentado dar cuenta como algo fuera de nosotros, enfrentándose la metafísica irremediablemente con la cadena de causas y efectos. Kant propone otra manera de enfrentarse a esos problemas, pensarlos en cuanto fines de la razón pura práctica y, en esa medida, nos encontramos con que es en el terreno de lo práctico donde dichos objetos de la razón alcanzan validez objetiva. Aquellos fines modulan la conducta ética de los seres racionales que actúan conforme al fin final de la razón.

[29] *Ibid.*, A702/B730.
[30] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, pp. 83-85.

CONCLUSIONES
LA HERIDA DE LA RAZÓN

Si luego recordamos cómo Kant
y Schopenhauer dieron al espíritu
de la filosofía alemana, brotada de idénticas
fuentes, la posibilidad de aniquilar
el satisfecho placer de existir del socratismo
científico, al demostrar los límites de éste,
cómo con esta demostración se inició un modo
infinitamente más profundo y serio
de considerar los problemas éticos y el arte,
modo que podemos calificar realmente
de sabiduría dionisíaca.[1]

La metafísica, amén de la separación entre un mundo sensible y un mundo inteligible, es el salto de lo sensible a lo suprasensible. Contrario del entendimiento ligado a la sensibilidad, ámbito de la razón teórica, de esa razón ahincada en las continuas costas de la experiencia, la metafísica es el abandono de dichas costas. Es el desdibujamiento completo de cualquier orilla y, por eso, dirá Kant de la metafísica: "se trata de un mar sin riberas en donde el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se esté de él".[2] En otro lugar, dice Kant: "me he atrevido, por consiguiente, a lanzarme mejor a ese mar sin riberas de las ideas".[3] En esa incursión a los abismos de la razón, Kant reconstruye los mecanismos a través de los cuales, lejos de lo fenoménico, la razón borda las ideas de la razón. Éstas surgen cuando la razón se eleva desde el ámbito de la experiencia, siempre condicionado hasta lo incondicionado, en un

[1] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 159.
[2] I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz a Woolf*, p. 7.
[3] *Cf.* nota del traductor, en *ibid.*, p. 15.

afán de obtener la totalidad de las condiciones. Sin embargo, el resultado es que carecen de objeto que les corresponda. Esto es, no son conceptos susceptibles de ser mostrados o intuidos en una experiencia pero tampoco negados. Por eso, si Kant, en la "Analítica trascendental" nos había mostrado que los conceptos aunados a la sensibilidad eran las condiciones bajo las cuales se nos podían dar objetos y, por lo tanto, eran la condición de posibilidad de toda verdad, esto no ocurre en las ideas de la razón; esas ideas no son fuente de verdad, pues carecen de objeto que les corresponda, y por eso son *eso*: meras ideas, meros conceptos.

El aspecto subsiguiente de las ideas de la razón es que toman lo que es condición de posibilidad de conocimiento en lo objetivo mismo. Así, en el caso de los paralogismos de la psicología racional, el "*Yo pienso*" como conciencia que acompaña a todas mis representaciones, como conciencia que no está separada de mis predicados y mis representaciones, se transforma en fundamento de la sustancialidad, simplicidad, la inmaterialidad e incorruptibilidad del alma. Asimismo, el concepto de sustancia, concepto que sirve para determinar exclusivamente intuiciones, se emplea sin tener como base una intuición. De acuerdo con el método trascendental, Kant aducirá la imposibilidad de tomar principios subjetivos del pensar por principios objetivos, en este caso la categoría de sustancia, que es condición de posibilidad del conocimiento de algo permanente en la esfera del fenómeno en la filosofía crítica; en la tradición metafísica había dado para dar con el fundamento del yo, del mundo y de la totalidad de los fenómenos. El problema entonces es que dado ese uso ilegítimo de los conceptos, los fundamentos propuestos son teóricamente imposibles de determinar. Desde la perspectiva cognoscitiva son infecundos, inútiles y estériles. Lo único que muestran es su vacuidad significativa. Kant nos dirá que si queremos conocer a nuestro sujeto, que si queremos conocer a la naturaleza, no tenemos otro camino que guiarnos por las intuiciones, por nuestras representaciones, esto es, permanecer en las permanentes costas de la experiencia posible. Aquellos conceptos son inútiles; además, en el caso de los paralogismos, dirá Kant, fuera del significado lógico del yo, no conocemos al sujeto que como sustrato le sirve de base. Kant plantea la imposibilidad de determinar teóricamente las ideas de la razón.

Sin embargo, dada la doble perspectiva de consideración, nóumeno y fenómeno, se presenta la imposibilidad de afirmar pero también de negar el objeto de dichas ideas. En este sentido, el filósofo llega a una postura que podríamos también denominar la postura de lo uno ni lo otro que permitirá a su vez la eliminación del conflicto de la razón. Desde la perspectiva del entendimiento ligada a la sensibilidad, aducir una causa última, un ser supremo, la sustancialidad del alma, carece de fundamento y, desde la perspectiva de la razón, es necesario limitar la perspectiva del entendimiento ligada a la sensibilidad, diciendo que no podemos afirmar ni negar aquello que rebasa las costas de la experiencia. En definitiva, desde la perspectiva de Kant, sólo conocemos las cosas en cuanto fenómenos y, sin embargo, desde la perspectiva de la cosa en sí, no podemos decidir nada sobre la naturaleza de los objetos ni su existencia ni su inexistencia ni sobre la existencia de una causa última de los fenómenos ni sobre la unión del alma y el cuerpo, etcétera. Así, nos dice Kant:

> La crítica trascendental, que me ha revelado todo cuanto la razón pura almacena; me ha convencido de que, del mismo modo que ésta es del todo insuficiente para efectuar afirmaciones a ese respecto, tampoco posee —menos todavía— conocimientos que le permitan efectuar negaciones acerca de tales asuntos. En efecto, ¿de dónde quiere el presunto librepensador extraer el conocimiento de que, por ejemplo, no existe un ser supremo? Esta proposición se halla fuera del campo de la experiencia posible y, por ello mismo, también fuera de los límites de todo conocimiento humano.[4]

En contraposición a la metafísica que habla de la unidad del yo, de la naturaleza y del ser supremo como lo incondicionado mismo en la esfera del sujeto, de la naturaleza y del conjunto de los fenómenos, Kant propone la transformación de esas ideas de la razón en principios reguladores: en principios de máxima coherencia y de sistematicidad del entendimiento consigo mismo, sin pretender jamás aducir el menor fundamento sobre la existencia de un ser primero o de una causa última de los fenómenos.

[4] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A753/B781.

> Nada hay que sea objeto de la razón; es más, incluso las cuestiones relativas a esos supuestos objetos no se refieren más que a principios subjetivos de una completa determinación de las relaciones que pueden surgir entre los conceptos del entendimiento dentro de dicha esfera.[5]

La lección de Kant es que no podemos afirmar en un sentido absoluto la existencia de Dios, de la libertad o de la inmortalidad, ni tampoco negarla. Ni afirmar ni negar. Ni lo uno ni lo otro. Ésa es la posición a la cual llega la razón al tratar de determinar cierto ámbito de objetos: Dios, la libertad y la inmortalidad. En este sentido, Kant nos enfrentó a una razón desgarrada. Nos enfrentó a verdades que no se dan nunca completamente. De manera que podemos suponer la unidad de nuestro yo pero jamás probarla. Podemos, como dice Kant, suponer un derecho, no fundarlo.[6] Con ello, Kant limitó los ideales cognoscitivos más preciados, al igual que más adelante Nietzsche y Freud lo hicieron con los ideales morales.

La presencia de Kant en el Siglo de las Luces es problemática. En contraposición a una razón que progresivamente puede determinar toda índole de objetos y conducir a estados progresivos de iluminación,[7] en contraposición a un pensamiento que había convertido a la razón en un fetiche, en una instancia todopoderosa, con Kant tenemos otra determinación de la razón: una razón problemática.[8] Kant nos enfrenta

[5] *Ibid.*, A762/B790.

[6] "Las hipótesis sólo son, pues, aceptables en el campo de la razón pura como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo". (*Ibid.*, A777/B805).

[7] Dice Turgot: "se han disipado todas las oscuridades. ¡Cuánta luz brilla en todas partes! [...] ¡Qué perfección de la razón humana! [...] Las diferentes ciencias, encerradas en principio en un número pequeño de nociones simples comunes a todos, cuánto han llegado por sus progresos a ser más amplias y más difíciles [...] Si cada día añade algo a la inmensidad de las ciencias, cada día las hace más sencillas, puesto que los métodos se multiplican con los descubrimientos, puesto que los andamios se elevan con el edificio". (Anne-Robert-Jacques Turgot, *Discursos sobre el progreso humano*, p. 64.)

[8] "Es imprescindible que los ataques, tan temibles para el dogmático, sean orientados hacia una razón que, aunque débil, ha sido ilustrada por la

con un ser humano que es fundamentalmente desgarradura, escisión e incoincidencia consigo mismo: zona de sombras y de luz. Ese sujeto tiene que enfrentar la suma de sus posibilidades y sus imposibilidades. Tiene que aprender a ver sus alcances y sus límites, pero también sus aspiraciones incumplibles e irrenunciables: esas sombras que al cortarse con la espada vuelven a juntarse inmediatamente.[9] En este sentido, Kant enseña que el pensamiento se vuelve fértil en razón de nuestra inconclusión. Gracias a nuestra inconclusión podemos seguir preguntando.

En contraposición a una razón perezosa, Kant impone el deber de preguntar, el regreso empírico, pues dado que habitamos en lo condicionado hemos de preguntar por su condición. Para Kant no hay nada que podamos dar por hecho, enfrentados a la experiencia, enfrentados a un condicionado dado, tenemos que seguir preguntando; es la forma en que podemos ampliar nuestro entendimiento y el campo de la experiencia.

El pensamiento se juega en medio de un entre en el cual es difícil orientarse. Se encuentra entre el entendimiento ligado a la sensibilidad y la razón con su aspiración a lo absoluto, y nuestros instrumentos de navegación más seguros son las intuiciones aunadas al concepto. El ente finito, como dice Heidegger a propósito de Kant, “no tiene nunca al ente como *totum simul*” a pesar de ser ésta su aspiración suprema. El filósofo, más que ningún otro ser humano, sabe de nuestro ser arrojado en medio de entes, de nuestra condición de ser intramundano, ese ser que tiene que esperar a que los objetos le sean dados, antes de que sean pensados, y que además su conocimiento sea siempre conocimiento sensible. El conocimiento suprasensible, desde la perspectiva de Kant, es un contrasentido. El conocimiento es siempre conocimiento sensible. Esa herida de la razón es la herida de la filosofía misma. Desde Platón, el filósofo vislumbró las limitaciones de habitar un cuerpo mortal, pues una conciencia encarnada no tiene posibilidad de llegar al conocimiento suprasensible. No puede conocer los verdaderos objetos de conocimiento: las ideas. Ésta parece ser la conclusión de Kant, un

crítica, permitiendo que sea el mismo discente el que examine una por una las infundadas afirmaciones del adversario a la luz de dichos principios”. (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A755/B783.)

[9] *Ibid.*, A756/B784.

entendimiento intuitivo y sensible no puede aspirar a la totalidad: a las ideas de la razón.

Kant, en un lugar de la *Crítica de la razón pura*, decía que es necesario siempre terminar a la manera socrática.[10] Recordemos la manera en que terminaban aquellos diálogos socráticos, pensemos en el *Menón*, en el *Cratilo*, en *Eutifrón*, diálogos aporéticos en que quedaba de manifiesto la imposibilidad de determinación de la razón. La filosofía es una investigación sobre las limitaciones y los alcances del conocimiento humano. La que dice esto es la voz del filósofo, no la voz del escéptico o del dogmático. Para el filósofo, su poder de indagación, su poder para plantear problemas, su poder de asombro, contrasta infinitamente con la posibilidad de darles libre curso, solución, con la imposibilidad de dar la última palabra. Y como Platón en *El banquete*, Kant en la *Crítica de la razón pura* se introduce en la vena fundamental de la filosofía, investiga en las condiciones de su nacimiento: en el insaciable deseo de la razón. La historia de la filosofía es manifestación de la aspiración eterna al fundamento. En ella: "las garras dogmáticas no pueden apresar ni retener nada" y el escepticismo: "a lo más, constituye el camino para despertarla de su dulce sueño dogmático".[11] La metafísica jamás puede dar por acabada su tarea. Esa aspiración eterna al fundamento, pero incumplible, señala una vez más la falta de fundamento. La razón es aspiración, es búsqueda, es tendencia, y Kant, como filósofo, nos deja claro que debemos contentarnos con esa fuerza y esas aspiraciones de la razón por el fundamento, pero a sabiendas de que ese fundamento se escapa, se sustrae. Nada puede dar satisfacción a esa tendencia y, como tendencia originaria del alma, es inmortal. Esa tendencia es indestructible. Conocemos ahora lo único inmortal en el hombre: su deseo por la totalidad. Pero sus ideas carecen de objeto que les corresponda. La actitud fedónica de la filosofía, la aspiración por lo suprasensible, la aspiración por el fundamento, nace de un único punto de partida: el no fundamento. La conciencia de que lo sensible no dará nunca satisfacción a nuestra aspiración sin término.

[10] "Considérese, sobre todo, el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre, al modo socrático, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario". (*Ibid.*, BXXXI.)

[11] *Ibid.*, A757/B785.

Para Kant, no basta lo que podemos saber, para ver redondeada nuestra tarea de seres humanos falta lo que deseamos saber, y eso que se anhela y no se puede ni obtener ni saber ni satisfacer es lo que más profundamente nos constituye. Nuestra falta de suelo es esa misma aspiración sin término. Para esta lectura, la intención significativa más honda de la *Crítica de la razón pura* no radica en mostrarnos lo que podemos saber, sino lo que no podemos saber, y que, aun conscientes de ello, seguimos anhelando. Es esa raigambre de las sempiternas cuestiones de la razón que hace que presenciemos a lo largo de las exposiciones kantianas una lucha del pensador contra las ilusiones, contra los malentendidos, pero a la vez estemos ante una traición a la filosofía crítica misma. Como cuando nuestro filósofo, en un intento de salvar la libertad, introduce extrañamente el asunto del carácter sensible y el carácter inteligible, cuando siendo consecuente con el tratamiento dado a los paralogismos o a la primera y segunda antinomias, la solución era haber considerado que, desde la perspectiva de los fenómenos, todo lo que sucede tiene una causa, que esto es válido para las acciones humanas, pero que, desde la perspectiva del nóumeno, es posible pensar en la idea de una voluntad capaz de dar inicio por sí misma. Sin embargo, no por ello dejamos de ver que la voz del filósofo muestra los fundamentos del engaño y de la ilusión, muestra los fundamentos de la experiencia y anula cualquier posibilidad de ofrecer un fundamento metafísico: ese fundamento es insondable.

Los conceptos de la razón no pueden ofrecer un fundamento último, no pueden ofrecer un fundamento real y actuante, pues no hay mediación posible entre la idea de Dios y su realidad, entre la inmaterialidad del alma y su incorruptibilidad. Lo más propio de las ideas de la razón es que carecen de objeto que les corresponda. Son meras ideas. El fundamento, como lo pensó la tradición filosófica, entendido como principio o causa primera, para la filosofía crítica es inviable. Sin embargo, ahí están esas ideas de la razón, y si nos preguntamos por el valor de esas ideas, la respuesta de Kant es desconcertante. En un lugar señala que son objetos heurísticos, pero más adelante les da el nombre de ficciones heurísticas o bien de hipótesis trascendentales. Se trata de principios reguladores que si bien permiten dar a las proposiciones del entendimiento la máxima unidad posible, no pueden servir de fundamento para explicar los fenómenos. Dice de los conceptos de la razón:

> Están pensados sólo problemáticamente, con vistas a servir de punto de referencia (en cuanto ficciones heurísticas *als heuristische Fiktionen*) para establecer principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Sacados de este contexto, no son más que productos mentales cuya posibilidad no es demostrable y que, consiguientemente, tampoco pueden servir de fundamento para explicar fenómenos reales mediante una hipótesis. Podemos muy bien *concebir* el alma en cuanto simple, a fin de poner, de acuerdo con esta *idea*, una completa y necesaria unidad de todas las facultades psíquicas como principio que nos permita enjuiciar los fenómenos internos del alma, aunque tal unidad no pueda comprenderse en concreto.[12]

Kant nos devuelve una razón problemática, una razón llena también de juicios problemáticos, con propuestas de fundamento que no pueden ser más que problemáticas. En este sentido, contra una razón acostumbrada a oponer en contrarios, Kant nos devuelve una razón ambigua y compleja y, a la par, hace una llamada de atención a la modernidad ilustrada, descubriendo otros visos de la razón, una razón volcada a la oscuridad, hacia sus propios límites. Kant abre la caja de Pandora del irracionalismo. Es su descubridor. Si entendemos que el irracionalismo en esencia es la conciencia de que el principio de causalidad, égida del saber teórico, no puede jamás acceder a lo que verdaderamente nos importa, Kant elevó a conciencia esta situación del discurso teórico.

La *Crítica de la razón pura* da cuenta de los límites de una razón que se aparta de dar cuenta de lo suprasensible: de lo incondicionado mismo. Esto también tuvo sus consecuencias. A falta de una justificación más alta, el ser humano comienza a internarse en la noche y en la oscuridad, en las fuerzas oscuras y en el misterio, volviéndose todo esto en lo determinante de la experiencia humana. El ser humano descubre su incurabilidad. Recordemos cómo, según Heine, la *Crítica de la razón pura* fue recibida como el acontecimiento que transformó *de profundis* a los espíritus desde entonces. Schopenhauer dirá por ejemplo que el efecto de su lectura es comparable a la operación de una catarata. La filosofía de Kant forma parte activa de un proceso

[12] *Ibid.*, A771/B799.

creciente de desesperación de la razón. Constituye para este trabajo un momento fundacional de dicho proceso. La filosofía no sirve más para consolar, para dar sentido, y esto lo comprendió Nietzsche en su pequeño fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* intitulado "Cómo el mundo verdadero se transformó en fábula".[13] La filosofía kantiana, para el filósofo del eterno retorno, contribuye a la disolución de las sombras sobre la Tierra, pues, en la medida en que la idea se convierte en suposición, a nadie puede consolar un mero supuesto. Por lo tanto, dice Nietzsche: "Eliminémosla". La razón es incapaz de dar razón, es incapaz de otorgar una causa última de los fenómenos, su fundamento es infundado como esos principios reguladores de los cuales no podemos ofrecer fundamento alguno. La razón cae en la completa desesperación e impotencia. Esto lo entendieron los pensadores posteriores a Kant. Si el mundo fuese absolutamente necesario —escribe Schopenhauer— "lejos de parecernos cosa extraña y problemática o enigma insoluble que nos sume en constante perplejidad, debería, por el contrario, presentársenos como algo más evidente de suyo que la proposición 2x2=4".[14] Lo incondicionado brilla por su ausencia. La razón desesperada, la razón desgarrada entre sus preguntas y la imposibilidad de respuestas, abre las zonas de lo infundado. Aquel mar ancho y borrascoso de la razón, aquel mar inexplorado de Kant, inaugura un insospechado acontecer de sentido, se convierte en Schopenhauer en la voluntad (*Wille*), en esa voluntad que no tiene ni causa ni razón ni explicación ni fin. ¡Qué contraste con la representación, guiada por el principio de causalidad, el tiempo y el espacio capaces de determinar

[13] Dicho fragmento lleva como subtítulo: "Historia de un error". Su primer momento es aquel en que el sabio, el piadoso y el virtuoso son el mundo verdadero y es asequible al menos a ellos. En un segundo momento, aunque el mundo verdadero es inasequible por ahora, sólo es asequible al sabio, al piadoso y al virtuoso. Como tercer momento de este proceso, es que el mundo verdadero, aunque indemostrable, ya en cuanto pensado es un consuelo, una obligación y un imperativo. Así, Nietzsche habla de la idea "pálida, nórdica, königsberguense". Como cuarto momento, nos dice textualmente: "El mundo verdadero —¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?" (F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 51-52.)

[14] A. Schopenhauer, *Schopenhauer en sus páginas*, p. 31.

constantemente los objetos! Pero la auténtica filosofía se reconoce por no alimentar el orgullo humano. Depone el orgullo. Deja la vida al descubierto. Sin nada que ostentar. El fundamento último se devela como la ostentación de las ostentaciones.

Si aquí se ha querido proponer algo es el aparecer, en Occidente, de una razón que se atreve a habitar la desposesión originaria, que se atreve a pensar todo cuanto nos separa de los dioses y de la inmortalidad y a vivir esa experiencia de la nada. "El hombre pasa como las sombras, como las barcos, como las nubes", dice el moribundo. Ésa es la certidumbre que lo abriga. La filosofía tiene que transitar por esta zona de niebla, y el criterio de claridad y distinción no vale para la verdad filosófica.

Kant trató de transitar la zona de lo infundado e incluso escribe: "me he atrevido, por consiguiente, a lanzarme mejor a ese mar sin riberas de las ideas", a ese territorio de la ilusión, Kant se atrevió a abandonar las costas firmes de la experiencia para adentrarse en el mar ilimitado de lo suprasensible. Llegados aquí, el pensar no ofrece fundamento alguno, simplemente permite concebir algo, permite suponer algo. Kant construyó el territorio de lo infundado o de la ilusión. El entendimiento aunado a la sensibilidad es el territorio de la verdad. Pero curiosamente a la razón, ámbito de las ideas, Kant la pensó y la volvió a pensar como un mar inexplorado, como un mar sin riberas, también la pensó como un mar donde el progreso —dice Kant— no deja huella alguna, como un océano ancho y borrascoso. El mar ilimitado fue para Kant la metáfora de la razón, y es esta representación de la zona de lo infundado la que le dio qué pensar y pensar más. El mar ancho e inexplorado fue la metáfora que le permitió a Kant plantear su tarea filosófica: atreverse a lanzarse mejor al mar sin orillas de las ideas. No se trata de un ejercicio de determinación última de las cosas, sino de aclarar las necesarias tinieblas de la razón. El filósofo de la falta de fundamento —como Kant, como Schopenhauer— construye el espacio que abre el pensar: nuestra renovada ignorancia. Así, el filósofo del *Mundo como voluntad y representación* escribió que la filosofía tiene como tarea "hablar sin parar de lo que nada puede saberse en absoluto".[15]

[15] A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, p. 79. En el original: "immerfort von dem zu reden, wo von sie schlechterdings nichts wissen kann". (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 24.)

Kant es uno de los filósofos de la falta de fundamento y, no sólo se dedicó en la *Crítica de la razón pura* a mostrar la imposibilidad del fundamento metafísico, sino además a mostrarnos —en la parte correspondiente al "Ideal de la razón"— el miedo y la inseguridad que la razón experimenta si no encuentra una necesidad incondicionada: "este suelo se hunde cuando no descansa en la roca inamovible de lo absolutamente necesario".[16] Con esta metáfora, Kant parece indicarnos que junto con la aspiración a lo incondicionado está el miedo al abismo y, por tanto, la pregunta de la razón y, quizá, la razón misma surge del vértigo, de la experiencia de no tener suelo firme bajo los pies. La razón especulativa siempre preguntará por qué y, para ella, de no encontrar un fundamento, todo flota en el aire. Frente a esto, la voz del filósofo no aportará, como sabemos, nada decidido; teóricamente, con sus preguntas, el ser humano se encuentra fuera de toda cobertura teórica[17] y lejos de pronunciarse por la falta de fundamento como el escéptico, o por el fundamento, como el dogmático, pensará que las cuestiones teóricas que la razón se plantea quedarán siempre sin decidir. Para Hajime Tanabe, filósofo de la Escuela de Kyoto, la filosofía debe ser crítica absoluta, algo que empuja al espíritu a "la decisión y la práctica de la Gran Muerte", a ese punto en que "se despierta a la conciencia de la nada".[18] Según Tanabe, si asumimos obedientemente este destino (la contradicción, el trastorno y el desmoronamiento de la razón), si elegimos esta muerte de buen grado y nos arrojamos a las profundidades de esas contradicciones inevitables, como Kant lo hace en "Dialéctica trascendental", la realidad se renueva a sí misma y abre un nuevo camino, urgiéndonos a que nos movamos en la dirección en que se está moviendo el presente,[19] y agrega: "esta autoconciencia abandona todo lo que pueda ser pensado como 'mío' ".[20] La conciencia de la nada del ideal de la razón, de lo incondicionado y del fundamento, ayuda a permanecer con las manos vacías. En otras palabras, el

[16] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A613/B641.

[17] "La razón pura es incapaz en su uso especulativo de todo conocimiento sintético". (*Ibid*., p. 625, A796.)

[18] Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, pp. 37 y 38.

[19] *Ibid*, p. 44.

[20] *Idem*.

ingreso de Kant a las antinomias desoculta la vacuidad, y es desde dicha vacuidad que la filosofía debe guardarse de la tarea de autoafirmación y autoesfuerzo que hasta entonces la caracterizó. La filosofía, después de estos filósofos, incluido Heidegger, quiere decir la más rigurosa experiencia de desistimiento.[21]

[21] Dice Heidegger: "Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada". (Martin Heidegger, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, p. 102.)

Pero había un doble saber: por una parte
saber de la razón que domina; y de otra,
un saber, un decir poético del cosmos,
de la naturaleza, como no dominable.

María Zambrano,
Hacia un saber sobre el alma

SEGUNDA PARTE
Experiencia estética y falta de fundamento en *La crítica del juicio*

EL PRINCIPIO DE LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO INFUNDADO

Y cuando Kant, en la Crítica del juicio, *constituye por encima de las categorías del entendimiento, que dominan en las ciencias de la experiencia, la entidad conceptual de un todo en el cual se realiza un fin inmanente, como forma omnicomprensiva de la comprensión del mundo, ofrece un elemento decisivo para el idealismo objetivo. El pensamiento comenzó a marchar más allá de lo dado de las singularidades espirituales históricas hacia una realidad no aprensible que yace en la profundidad de nuestro ser y fue orientándose a una metafísica de nuevo cuño.*[1]

Entre la *Crítica de la razón pura* (1781) y la *Crítica del juicio* (1790) hay una distancia de diez años y una obra clave del proyecto crítico: *Crítica de la razón práctica* (1788). La *Crítica del juicio* busca, por decirlo así, suturar la herida abierta entre el entendimiento y la razón, pues mientras que la primera crítica afirmó al campo de lo fenoménico como el campo del conocimiento posible, la segunda sostiene que la acción ética postula la existencia de la libertad y, con ella, la existencia de realidades suprasensibles. Se trata de una fractura entre la esfera del concepto de la naturaleza (entendimiento) y la esfera del concepto de la libertad (razón), entre lo sensible y lo inteligible, entre lo teórico y lo práctico. Dicha fractura hace imposible el tránsito entre una esfera y otra. El entendimiento es el legislador a priori de la naturaleza como objeto de los sentidos. La razón a través de su idea de la libertad es la legisladora a priori de la voluntad, y condición de posibilidad de que

[1] W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, p. 56.

la moral se realice, siendo la moral su objeto correspondiente. Para la tercera crítica el problema es que "el concepto de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza, [...] nada referente a las leyes prácticas de la libertad".[2] En la *Crítica del juicio* se trata de hacer las mediaciones pertinentes de manera tal que se muestre el influjo de lo suprasensible en el conocimiento teórico de la naturaleza, aunque no podamos conseguir de él un conocimiento teórico o práctico. En la tercera *Crítica*, la facultad de juzgar (*Die Urteilkraft*) cumple una función mediadora entre las facultades, pues, dice Kant,

> proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real.[3]

En la *Crítica del juicio*, el filósofo se dedica a profundizar no en los aspectos teóricos del espíritu, éste ni se satisface ni se reduce al campo del conocimiento teórico. Más aún, el conocimiento teórico (el conocimiento fundado, el conocimiento que une concepto e intuición) descansa sobre supuestos no fundados: el principio trascendental de una finalidad de la naturaleza, Kant se dedica a estudiar en sus apariciones restantes: juicio estético y juicio teleológico. En ese estudio,

[2] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 125. En lo que sigue utilizaré la traducción de García Morente; compárese la siguiente cita en el cuerpo del texto con la traducción de José Rovira Armingoi del mismo fragmento: "proporciona el concepto mediador entre los conceptos naturales y el de la libertad, que permite pasar de la legalidad teórica pura a la legalidad práctica pura, de la legalidad según la primera, al fin último según la segunda, pues con ello se reconoce la posibilidad del fin último, que sólo en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes puede llegar a ser real" (I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. José Rovira Armengoi, p. 38). La diferencia no es abrumadora, sin embargo, el concepto lexicalizado es concepto de la naturaleza y no 'conceptos naturales'.

[3] *Ibid*., p. 126. (Las cursivas son de Kant.)

el filósofo propondrá que es a partir de tal principio que es posible establecer los puentes entre lo sensible y lo suprasensible (como veremos en nuestros siguientes capítulos que acontece con el sentimiento de lo bello y lo sublime), esto es: el poder de elevar lo sensible a lo suprasensible (juicio estético), como también, el poder de hacerlo descender a la esfera de lo fenoménico en el conocimiento teórico de la naturaleza (juicio teleológico). En este sentido, la *Crítica del juicio* viene a ofrecer importantes intuiciones para una nueva comprensión de lo suprasensible.

> Tiene [...] que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de la libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios de otro.[4]

Además, aunque sabemos de la enorme importancia que pueda tener dar con el fundamento para la unidad de lo suprasensible (*Grund der Einheit des Übersinnlichen*), si se piensa que de eso depende la unidad del sistema filosófico kantiano, esto es, salvar la fractura de las facultades, es necesaria la interpretación de la *Crítica del juicio* fuera del sistema para dar relieve a algunas cuestiones que para Kant, aún después de concluir la primera *Crítica* e incluso en la filosofía contemporánea, siguen siendo acuciantes: los aspectos o supuestos no fundados del pensar humano. La lectura que a continuación propongo de la *Crítica del juicio* surge de la siguiente cuestión: después de haber renunciado Kant al fundamento metafísico e incluso a la metafísica misma como aspiración a lo incondicionado en la *Crítica de la razón pura*, ¿qué otras zonas del pensar humano son irreductibles al discurso teórico? ¿Bajo qué otro punto de vista debemos considerar lo infundado? En la primera *Crítica*, el fundamento subsiste como idea reguladora, como idea que hay que suponer, pero que en definitiva se sustrae a nuestro conocimiento.

[4] *Ibid.*, p. 101.

Kant tuvo la oportunidad de poner en marcha la introducción de ideas reguladoras como método de pensamiento al reflexionar sobre el decurso histórico en un texto de 1784 *Historia universal en sentido cosmopolita*. Recordemos, ahí el filósofo nos dice:

> *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin.* Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón.[5]

En la *Idea de una historia...* es la razón la facultad que aporta un hilo conductor para poder leer la pluralidad de leyes y la masa ingente de datos empíricos. La idea de la unidad teleológica de los fenómenos está ligada a la esencia de la razón. De no suponer la finalidad en la naturaleza, en las formas naturales, en los animales, e incluso en el decurso histórico, tendríamos una "desazonante casualidad". Así, la tarea que Kant se propone al hacer la interpretación filosófica de la historia es: "intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*" y añade, así "Kepler sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas".[6] El hilo conductor que recorre a la naturaleza y la historia es de índole teleológico. Ahora bien, eso que Kant llama hilo conductor en su tratamiento de la historia, encuentra un cauce apropiado en la *Crítica del juicio*, en un lugar: en la facultad de juzgar. Es la facultad intermedia que concilia los ideales de unidad y de sistema y lo fenoménico.

[5] I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, pp. 5-6.

[6] *Idem*.

Juicio determinante y juicio reflexionante

Si en la *Crítica del juicio* se plantea la universal y necesaria adecuación de lo sensible a concepto, esto es: una universal y necesaria armonía entre facultades de conocimiento (sensibilidad y entendimiento), lejos de producir juicios que subsuman lo particular en lo universal, su tarea es pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Tal es el juicio reflexionante, el que encuentra lo universal en lo particular, podríamos decir lo suprasensible en lo sensible, pero también, "el que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general".[7] Dice Kant: "Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular [...] es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente reflexionante".[8]

El juicio determinante es propio de la esfera del entendimiento y de su actividad sintetizadora y también de la razón y de su actividad legisladora de la voluntad y creadora de la moral. El juicio determinante tiene la capacidad de determinar objetos, en cambio, la facultad de juzgar con su juicio reflexionante no "da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino simplemente a sí mismo".[9] Y porque "el juicio se refiere exclusivamente al sujeto y no produce por sí mismo ningún concepto de objetos", el juicio busca sólo tener un acuerdo consigo mismo, no determinar a los objetos.[10] Ésta es además la razón por la que el juicio es también denominado por el filósofo sentimiento de placer o displacer. Uno y otro son el índice de ese acuerdo o desacuerdo del juicio consigo mismo. Pero, ¿cuál es el fundamento de los juicios reflexionantes? O bien, ¿dónde encontramos el fundamento trascendental para ese sentimiento de placer y displacer? Pues, si el sentimiento de placer y displacer "sólo es, por el contrario, la predisposición a una

[7] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 106.

[8] *Ibid.*, p. 105. Como veremos en nuestro siguiente capítulo, si existe lo bello y lo sublime es porque ocurre la puntual coincidencia entre la forma y el concepto (bello) o el tirón hacia lo suprasensible (sublime) en virtud de algo en la naturaleza que despierta lo suprasensible en nosotros.

[9] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, pp. 75-76.

[10] *Ibid.*, p. 30.

determinación del sujeto; así, si el juicio debe determinar siempre él sólo algo para sí mismo, no podrá ser otra cosa que el sentimiento de placer, y viceversa, si éste debe tener un principio a priori, sólo podrá encontrarlo en el juicio".[11]

La finalidad en la naturaleza como principio de los juicios reflexionantes

Para ascender de lo particular a lo universal, o bien, para encontrar a un particular un universal,[12] se requiere de un principio que sirva de base para ese acuerdo (del juicio) consigo mismo (sentimiento de placer y displacer). Es necesario encontrar el principio de la unidad de la diversidad. Por eso dice Felipe Martínez Marzoa:

> el juicio determinante no sólo presupone la previa producción del universal, sino que, además está perfectamente determinado por esa operación previa. Y esa operación previa no es otra cosa que el juicio reflexionante. En efecto, el juicio reflexionante es, por definición, la operación de producir el universal para un particular dado, esto es: encontrar el concepto bajo el cual lo dado se subsume. En cambio, en el juicio determinante, lo que encontramos es la producción de conceptos empíricos que expresan determinadas relaciones del tipo de causa-efecto.[13]

No debemos olvidar que la actividad reflexionante pone al concepto del objeto (el concepto de una finalidad de la naturaleza) como fundamento, siendo así, el conjunto de leyes y formas tienen un fundamento superior, aquel que pone el juicio bajo máximas. Kant lo dice a las claras: "Nosotros, sin presuponerla, no obtendríamos ordenación alguna

[11] *Ibid.*, p. 39.

[12] Dice Paul Gruyer, "incluso cuando en el uso reflexivo del juicio se esté buscando un concepto para un particular, no obstante, algún principio bajo cuya guía se busque el concepto debe estar disponible". ("Los principios del juicio reflexivo", en *Diánoia-Anuario de Filosofía*, núm. 42, p. 2.)

[13] F. Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, p. 18.

de la naturaleza según leyes empíricas, y, por lo tanto, hilo conductor (*Leitfaden*) alguno para organizar con él, en toda su diversidad, una experiencia y una investigación de la misma”.[14]

Dada la multiplicidad de leyes, la multiplicidad de formas, es necesario un principio que funde la unidad de todos los principios empíricos y la subordinación sistemática de los mismos. Dicho principio, rector de los juicios reflexionantes, es el principio de finalidad: es el principio que “sirve al juicio reflexionante de principio para el reflexionar, y no para el determinar”.[15] Dicho principio es un principio trascendental. La facultad de juzgar proyecta sobre los objetos ya construidos por el entendimiento y sus leyes el principio de finalidad. Ése es el principio de la facultad reflexionante y el principio a través del cual el juicio se da a sí mismo su ley, no a la naturaleza:

> Ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento [...] las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.[16]

Ese principio permite ordenar la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general y encuentra la finalidad de la naturaleza en su diversidad. Gracias al principio de finalidad “la naturaleza es representada como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas”.[17] El principio de la finalidad de la naturaleza, principio subjetivo *a priori*, es también el principio *a priori* del placer o displacer, y sólo por eso, “nos sentimos regocijados (propiamente aligerados, después de satisfecha esa necesidad), exactamente como si fuera una feliz casualidad la que favoreciese nuestra

[14] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 113.
[15] *Ibid*, p. 106.
[16] *Idem*.
[17] *Ibid*, p. 114.

intención, cuando encontramos una unidad sistemática semejante, bajo leyes meramente empíricas.[18]

El concepto de una finalidad de la naturaleza puede advertirse en ciertas máximas del juicio que se colocan en la base de la investigación de la naturaleza: "La naturaleza toma el camino más corto", "La naturaleza no hace nada en vano", "La naturaleza no da saltos en la variedad de las formas", etcétera.[19] Y es que si reflexionar consiste en "comparar y combinar representaciones dadas, bien con otras, bien con su facultad de conocimiento, en relación con un concepto hecho posible por ellas", el juicio reflexionante es entonces también facultad de dictaminar.[20] Las máximas o principios del juicio no dicen cómo se juzga, sino "cómo se debe juzgar".[21] "Con ello el conocimiento de la naturaleza no se enriquece con ninguna ley objetiva particular, sino que *sólo funda una máxima para el juicio*, según la cual observar y unificar las formas de la naturaleza".[22]

El principio de finalidad: propuesta kantiana de fundamento

El concepto de una finalidad de la naturaleza es un concepto del juicio, constituye el principio de los juicios reflexionantes y además es la propuesta kantiana posible al problema del fundamento.[23] El concepto de finalidad sirve a Kant como remate de una totalidad de proposiciones que sólo en él encuentran su fundamentación, la variedad del conocimiento de la naturaleza, su unidad.[24] Así, en el juicio encontramos algo

[18] *Ibid.*, p. 111.

[19] *Cf. ibid.*, p. 109 y *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 45.

[20] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 49.

[21] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 109.

[22] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 34. (Las cursivas son de Kant.)

[23] "Ese principio es un principio supuesto, no dado, que actúa como condición de la conexión de los fenómenos bajo leyes particulares. Tal principio no es el resultado del conocimiento de la naturaleza, sino su condición, y en cuanto tal, previo a su conocimiento" (Valeriano Bozal, "Desinterés y esteticidad en la 'Crítica del juicio', en *Estudios sobre la Crítica del juicio*, p. 84).

[24] Manfred Frank, *El dios venidero*, p. 159.

que Kant llama "la huella de un sistema", pues la diversidad de las leyes se encuentra sujeta al principio de finalidad que permite presuponer una forma en la naturaleza. Entonces el principio de finalidad es "el concepto de un objeto que encierra la base de la realidad de ese objeto", o bien, "el concepto de un objeto tomado como fundamento",[25] y, dado que ese concepto es el principio del juicio, la naturaleza se conforma a él, "como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas".[26]

> Porque llamamos "conforme a fines" a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de esta misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y relacionadas unas con otras como si el juicio las hubiera diseñado para sus propias necesidades, guardan similitud con la posibilidad de las cosas, *que presupone una representación de estas cosas como fundamento de las mismas*. Por tanto, el juicio piensa, por medio de su principio, una finalidad de la naturaleza en la especificación de sus formas por medio de leyes empíricas.[27]

De este modo, por medio de aquel principio el conglomerado de leyes y agregados de formas se presenta conforme a fines, es decir, como técnica. O mejor aún, se presupone que la naturaleza se especifica a sí misma su ley, pero que esa ley se conforma a nuestro juicio. Este ser de la naturaleza conforme a nuestro juicio, esta adecuación, por decir así, es la que hace que a pesar de la diversidad de flores, animales, plantas, se encuentre en la diversidad de las cosas, suficiente afinidad como para colocarlas bajo clases, y éstas bajo géneros, y así poder alcanzar un sistema empírico de la naturaleza. "Tal clasificación no es

[25] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 49. Según Martínez Marzoa, encontramos un tránsito de la noción de concepto a la de fin: "se trata del propio concepto de la cosa en cuanto que es asumido como fundamento de que la cosa sea". (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 46.) El principio de finalidad de la naturaleza permite establecer que "lo empírico de la naturaleza ha de responder a conceptos en general". (*Idem.*)

[26] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 107.

[27] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 54. (Las cursivas son mías.)

un conocimiento empírico común, sino uno artístico, así la naturaleza, en tanto se piense que ella se especifica según un principio tal, puede ser considerada también como *arte*, y por tanto el juicio lleva consigo necesariamente *a priori* un principio de la *técnica* de la naturaleza".[28] El concepto que el juicio ofrece de la naturaleza en virtud de su principio es el de *la naturaleza como arte*, como si el juicio hubiera diseñado las leyes de la naturaleza para sus propias necesidades. Por eso el juicio lleva necesariamente *a priori* un principio de la técnica de la naturaleza. De ahí que: "El principio peculiar del juicio es, por tanto, que *la naturaleza especifica sus leyes generales en leyes empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico, para el fin del juicio*".[29] Lo que hace el juicio es pensar "por medio de su principio una finalidad de la naturaleza, en la especificación de sus formas por medio de leyes empíricas".[30] El principio de una finalidad de la naturaleza se cumple a sí mismo a través de sus leyes empíricas.

El principio de la finalidad de la naturaleza: un fundamento infundado

Lo que ofrece el juicio es un principio de comprensión, no un principio de determinación última de los objetos. Dicho principio presupone una forma en la naturaleza, y la presuposición de esa forma "establece un principio para la experiencia como sistema".[31] Sin dicho principio sería imposible realizar experiencias de un modo sistémico y la experiencia *particular* no sería posible.[32] Mas esa ley particular de la naturaleza "es una mera presuposición del juicio para su propio uso".[33]

> Esta legalidad en sí misma contingente (según todos los conceptos del entendimiento), que el juicio (para su propio provecho) presupone y postula en la naturaleza, es una finalidad formal de

[28] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)
[29] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)
[30] *Ibid.*, pp. 54-55.
[31] *Ibid.*, p. 45.
[32] *Cf. ibid.*, pp. 51 y 45.
[33] *Ibid.*, p. 45.

> la naturaleza, que nosotros *suponemos* en ella pero *que no permite fundar ni un conocimiento teórico de la naturaleza ni un principio práctico de la libertad*.[34]

Por lo tanto, podemos decir que estamos ante una propuesta de un fundamento infundado, ante un fundamento que hace posible la experiencia particular, que hace posible hacer experiencias, en la medida que ese fundamento introduce una forma en la naturaleza, una finalidad formal en la misma y permite darle una forma sistemática, y hace pensar como si el conjunto de las leyes empíricas emanaran de ese principio de finalidad. Sin embargo, dicho principio carece de fundamento. "Ahora bien, incluso si la naturaleza no nos mostrara nada más que esta *finalidad lógica*, tendríamos todavía razones para maravillarnos ante ella, *ya* que según las leyes generales del entendimiento *no podríamos ofrecer ningún fundamento para la misma*".[35]

Como vemos, el tema del fundamento es crucial en la *Crítica del juicio*, y el de la falta de fundamento igual. Son temas complementarios y codependientes. Parece ser que en la historia de la filosofía la reflexión sobre el fundamento va aparejada con las consecuencias de su ausencia. Así el principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que

> siempre se puede presuponer en sus productos una forma que sea posible según leyes generales cognoscibles por nosotros. *Porque si no pudiéramos presuponer esto y no pusiéramos este principio como fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, toda la reflexión se realizaría azarosa y ciegamente, y por ello sin ninguna esperanza sólida de encontrar su concordancia con la naturaleza.*[36]

Ésta es la posición del filósofo. Es necesario pensar el entramado de la existencia en general. "Piénsese sólo en la grandeza de este problema: de percepciones dadas por una naturaleza que encierra en sí, desde luego, infinita diversidad de leyes empíricas, hacer una experiencia coherente".[37] De acuerdo con los resultados de la "Analítica

[34] *Ibid.*, p. 33. (Las cursivas son mías.)
[35] *Ibid.*, p. 55. (Las cursivas son mías.)
[36] *Ibid.*, p. 50. (Las cursivas son mías.)
[37] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 111.

trascendental" y la "Dialéctica" en la *Crítica de la razón pura*, el no poder proponer un fundamento metafísico, lo incondicionado, lo absoluto, deja al mundo de lo fenoménico infundado; dice el filósofo:

> Las leyes empíricas son susceptibles de *tal infinita variedad* y tal *heterogeneidad de formas* de la naturaleza pertenecientes a la experiencia particular, que el concepto de sistema según estas leyes (empíricas) tiene que ser completamente ajeno al entendimiento, y ni la posibilidad, ni mucho menos la necesidad de esta totalidad pueden ser concebidas.[38]

El autor trata de resolver este asunto en la *Crítica del juicio*. En ella vemos que el fundamento es de carácter subjetivo y, además, de corte teleológico. El juicio reflexionante presupone un principio de finalidad, sin embargo, como principio trascendental, no pretende la suficiencia del principio leibniziano: sus fuentes son subjetivas. El fundamento metafísico se debilita hasta convertirse en una creación del espíritu, una relación de la naturaleza con el espíritu, de la historia con el espíritu, del arte con el espíritu, el cual se resiste a concebir un mero agregado de objetos. Pero *pensar* que la naturaleza contiene una finalidad lógica y, en consecuencia, una armonía "con las condiciones subjetivas del juicio con respecto a la conexión de los conceptos empíricos en la totalidad de una experiencia", no significa que podamos ofrecer fundamento alguno, o proponer

> ninguna consecuencia relativa a su aptitud para una finalidad real en sus productos; es decir, para producir cosas individuales en forma de sistemas; porque según la intuición éstas podrían ser meros agregados [...] *sin que podamos suponer para su posibilidad particular un concepto especialmente establecido para ellos como condición de ésta, y por tanto una finalidad de la naturaleza como su fundamento.*[39]

El fundamento en Kant tiene un carácter subjetivo, nunca podemos darle un valor constitutivo, real y actuante, como pretendió la tradición

[38] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 32. (Las cursivas son de Kant.)

[39] *Ibid.*, p. 59.

metafísica, nunca será un principio de razón suficiente, y sin embargo, como huella de unidad, es lo que nos permite ofrecer una visión sistémica de los fenómenos, aunque los fenómenos no presenten huella de unidad alguna. El principio de finalidad en la naturaleza ofrece pues un principio de orientación frente a la multiplicidad de las leyes y formas, y como tal es necesario. Esto significa que en la *Crítica del juicio* la idea de conocimiento fundamentado logrado en la primera *Crítica* es insuficiente, se requiere de un principio infundado que hace posible encuadrar la multitud de leyes empíricas y la experiencia misma en un sistema.

De este modo, Kant aleja aún más de la aspiración filosófica a lo incondicionado, a lo absoluto. Su fundamento impide fundar la posibilidad de tales o cuales formas en la naturaleza, su fundamento carece de cualquier pretensión cognoscitiva. Su fundamento, sin dejar de lado sus condiciones subjetivas, es posibilidad de máxima armonía entre el espíritu y la naturaleza. Su fundamento "nos permite al menos aplicar a la naturaleza y su legalidad un concepto tan particular como el de finalidad, si bien éste no puede ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que es obtenido simplemente de la relación subjetiva de ésta con una facultad del espíritu".[40] Sin embargo, el fundamento así obtenido es condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza. La investigación se realiza sobre la base de un supuesto infundado. La finalidad de la naturaleza es necesaria para nosotros pero imposible de prescribir a la naturaleza. Es válida para el juicio pero contingente en sí.

> La concordancia pensada de la naturaleza, en la diversidad de sus leyes particulares, con nuestra exigencia de encontrar para ella generalidad de los principios, debe, según toda nuestra investigación, ser juzgada como contingente, y al mismo tiempo, [...] como indispensable para nuestra exigencia de conocimiento, es decir, como finalidad, mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención enderezada, empero, tan solo al conocimiento.[41]

[40] *Ibid.*, p. 61.
[41] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 114.

A la base de toda reflexión sobre la naturaleza es necesario un principio a priori: "que una ordenación cognoscible de la naturaleza es posible según ellas (leyes empíricas)",[42] pues aunque este principio nos sea desconocido,[43] sin dicho hilo conductor, sin ese principio de unidad de lo diverso, sin ese entramado de la existencia en general, no existiría ni ordenación ni hilo conductor alguno en la naturaleza que permita su investigación y la experiencia misma. El principio de finalidad en la naturaleza es el principio más alto de entre todos, es un principio de determinación de todos los fenómenos o que aporta la regla a los fenómenos pero *heautónomamente*. Toma el lugar del ideal de la razón como principio de determinación de todas las cosas en orden a su perfección, pero lo más sorprendente es que aquel principio desconocido sea el fundamento del sentimiento de placer y displacer y, por lo tanto, permita experimentar placer al encontrar en la diversidad unidad, en cambio,

> nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia más vulgar, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes, que hiciera imposible, para nuestro entendimiento, la unión de sus leyes particulares bajo otras generales, empíricas, porque esto contradice al principio de especificación subjetivo-final de la naturaleza en sus especies, y a nuestro juicio a los propósitos de este último.[44]

Se agrega pues un argumento estético al problema del fundamento. El principio de la finalidad de la naturaleza es la posibilidad de develamiento de la naturaleza como arte, algo que acontece de acuerdo a una intención. Además aquel principio de especificación subjetivo final de la naturaleza, en un sentido más originario es también repulsa o rechazo a la heterogeneidad y a cualquier representación de la naturaleza como ciega y azarosa, como carente de fundamento. En última

[42] *Ibid.*, p. 112.

[43] *Ibid.*, p. 106. En el original leemos: "wenngleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen". (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 34.)

[44] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 116.

instancia la naturaleza en sí misma contingente se determina conforme a fines porque es la condición de posibilidad de darse en el juicio un acuerdo consigo mismo, "un placer muy notable, a menudo hasta una admiración". La búsqueda del fundamento se revela pues como una necesidad estética, por ello no admite el regreso hacia el infinito en busca de una condición superior, como tampoco una naturaleza sin intención. El principio de la finalidad en la naturaleza se revela en nosotros como una necesidad estética, subjetiva, como lo último a lo cual podemos retrotraernos. Algo transdiscursivo y desconocido resulta ser no sólo la raíz común de todas las facultades de conocimiento, sino el fundamento de todo placer y dolor.[45] Este desconocido fundamento adquiere distintas formas en la experiencia estética, ya se trate de lo bello o de lo sublime.

[45] Marzoa, en la *Desconocida raíz común*, busca mostrar que el discurso teórico, práctico y aun la experiencia estética, provienen de una raíz común, la cual no es tematizable, pero que está en las condiciones de posibilidad de cada forma de discurso o experiencia estética, pues "eso mismo no puede aparecer directamente como tal, sino sólo como razón cognoscitiva o como razón práctica. Seguirá sin haber discursos alguno en el punto cero de la escisión". (*Ibid.*, p. 37.) En lo particular me parece que esa desconocida raíz común, fundamento suprasensible de todos los discurso, y que cumple el papel mediador tanto en el orden teórico como en el práctico es el principio de finalidad de la naturaleza. Ése es el concepto indeterminado, que cobra la forma de armonía entre facultades y concilia todos los terrenos.

EXPERIENCIA ESTÉTICA
Y PENSAMIENTO REFLEXIONANTE

Tiene la mirada que sale de la noche
una disponibilidad pura y entera, pues que no
hay en ella sombra de avidez. No va de caza.
No sufre el engaño que procura el ansia
de "captar". La tiranía del concepto, que
somete la libertad con el cebo del conocimiento,
la acecha cuando todavía flota en la mar
de las aguas primeras.[1]

De acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, el conocimiento fundamentado (experiencia teórica) es aquel que produce conocimientos, aquel que determina intuiciones mediante conceptos y que sólo mediante ese procedimiento los conceptos tienen significación. Pero, ¿el conocimiento científico, el conocimiento que enlaza efectos y causas, resume o sintetiza las posibilidades de significación del espíritu humano? Se trata de abrir el pensar a todo un ámbito de experiencias que escapan a la experiencia objetivante, calculadora y determinante propia del discurso científico. En Kant, la religión y la moral son otras formas de desbordamiento de la experiencia teórica, son experiencias que penetran en el ámbito de lo suprasensible y de lo infundado.[2] Recordemos lo

[1] María Zambrano, *De la aurora*.

[2] La moral y la religión, a pesar de contener aspectos infundados y ser, por lo tanto, asunto central para este trabajo por permitir acceder a lo suprasensible e ir más allá de la experiencia teórica, no podrán, por cuestiones de espacio, ser tratados en este ensayo dedicado exclusivamente a la *Crítica del juicio*. Sin embargo, el tema es extremadamente interesante para seguir abordándolo en la *Crítica de la razón práctica:* "Un requerimiento de la razón práctica pura se funda en un deber de hacer que algo (el bien supremo) sea objeto de nuestra voluntad para promoverlo con todas nuestras fuerzas: pero para ellos es preciso suponer su posibilidad y, en

dicho por Kant en la *Crítica de la razón pura*: "Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe.[3] En este ensayo dedicado a la *Crítica del juicio*, la experiencia estética es, junto con lo sublime, uno de los ámbitos de experiencia opuesto a la experiencia teórica.

La experiencia estética es esencialmente subjetiva. Así, Kant dice entender por estético "la relación de una representación con el sentimiento de placer y displacer".[4] Asimismo, dice que el sentimiento de placer o dolor "no contribuye en absoluto al conocimiento del objeto"[5] y, por lo tanto, "todas las determinaciones del sentimiento tienen una significación subjetiva"[6] y, por último, define como subjetivo aquello "que no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento".[7] En la "Analítica de lo bello"[8] nos enfrentamos con esas determinaciones del sentimiento de la facultad de Juzgar y, en esa medida, nos introduce a ese espacio donde el espíritu se sustrae al pensamiento determinante para presentarnos dos formas privilegiadas

consecuencia, también las condiciones necesarias para ella, o sea Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refutarlas, con mi razón especultativa". (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 151.)

[3] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, BXXX.

[4] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 71.

[5] *Idem*.

[6] *Idem*.

[7] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 118.

[8] La *Crítica del juicio* está dividida en dos partes: "Crítica del juicio estético" y "Crítica del juicio teleológico". En general, la división obedece a una diferencia fundamental entre el juicio estético y el juicio teleológico. Si aquél se caracteriza por presentar una finalidad meramente subjetiva (sin interés, sin representación de fin y sin concepto) y, en consecuencia, un sentimiento de placer; el juicio teleológico, por el contrario, conlleva una finalidad que es juzgada objetivamente. La primera parte se divide, a su vez, en dos partes: en la "Analítica de lo bello" y en la "Analítica de lo sublime", ya que, si lo bello es la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime es la exposición de un concepto indeterminado de la razón. El presente capítulo versará sobre la "Analítica de lo bello" y el siguiente sobre la "Analítica de lo sublime". Aunque la "Crítica del juicio teleológico" es fundamental para cualquier comprensión de una idea de naturaleza que trasciendа la oposición teleología y mecanicismo, la presente investigación dejará de lado su estudio, ya que si bien ahonda en el aspecto regulador del juicio teleológico, en su aspecto no fundado, esto fue expuesto en sus rasgos esenciales en la revisión de las ideas reguladoras en nuestra primera parte a través de la primera crítica.

de relación de la representación (del objeto) con el sujeto: lo bello y lo sublime. Sin embargo, antes de introducirnos en la "Analítica de lo bello" es indispensable deslindar del pensamiento estético reflexionante ciertos juicios estéticos (los juicios estéticos de los sentidos) y entender qué es un juicio estético puro o reflexionante.

Juicio estético reflexionante (a diferencia de los juicios estéticos de sensación)

En un *juicio estético en general* su predicado nunca puede ser conocimiento, esto es, expresa la relación de una representación con el sentimiento de placer o displacer. Un ejemplo de esta clase de juicios es "el vino es agradable". Semejante juicio es además un *juicio estético de sensación* ya que la sensación de placer y displacer se produce al momento de la intuición del objeto. En cambio, en un *juicio estético de reflexión*, el placer que se produce es el resultado de unificar en la aprehensión del objeto la imaginación y el entendimiento. Por lo tanto, mientras que el juicio estético de los sentidos tiene una finalidad material, el juicio estético de reflexión tiene una finalidad formal. El primero no se apoya en manera alguna en las facultades cognoscitivas, en cambio, el juicio estético de reflexión y su sentimiento de placer está fincado en el juicio y su principio. Aquí "la finalidad subjetiva es pensada antes que sentida en su efecto"[9] y, por lo tanto, dado que la actividad reflexionante del juicio se realiza según el principio de finalidad, el sentimiento de placer deja de ser algo meramente subjetivo, esto es, dado que se encuentra fundado a priori vale universalmente:

> la pretensión de que su principio determinante no puede descansar *meramente* en el *sentimiento* de placer o displacer, sino que debe descansar *al mismo tiempo en una regla* de las facultades superiores de conocimiento, y en este caso en una regla del Juicio, que, por tanto, es legislador con respecto a las condiciones de la reflexión *a priori* y demuestra *autonomía*; pero esta autonomía no es objetiva (como la del entendimiento en las leyes prácticas de

[9] I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, p. 75.

> la libertad), [...] sino meramente subjetiva, válida para el juicio basado en el sentimiento, el cual, si puede aspirar a la validez universal, demuestra su origen fundado en un principio *a priori*. Esta legislación debería ser llamada *heautonomía*, ya que el Juicio no da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino simplemente a sí mismo.[10]

Además los juicios estéticos de reflexión se diferencian de otra clase de juicios reflexionantes: *el juicio teleológico*. Si aquellos se caracterizan por presentar una finalidad meramente subjetiva y, en consecuencia, un sentimiento de placer; el juicio teleológico conlleva una finalidad que es juzgada objetivamente, en tanto que es el "juicio sobre la finalidad en las cosas de la naturaleza, considerada como fundamento de la posibilidad de las mismas".[11] El juicio teleológico atribuye un predicado, además, contrario al juicio estético reflexionante, carece de "eco subjetivo", esto es, no conlleva sentimiento de placer alguno. Entre ambas finalidades se abre un abismo.

La distinción juicio reflexionante-juicio determinante replantea la antigua distinción conocer-pensar propuesta en la *Crítica de la razón pura.* Conocer en la *Crítica del juicio* corresponde al juicio determinante, mientras que el juicio reflexionante correspondería a una forma del pensar, que se desplaza de la determinación de objetos al ámbito de la significación, de la comunicación y expresión del sentimiento, por eso, el pensamiento reflexionante legisla para sí mismo, no da su ley ni a la naturaleza ni a la libertad, sino a sí mismo (heautonomía) y, por lo mismo, el pensar tiene una referencia al placer y al dolor. Es la manera en que el sujeto ilumina su interioridad, de manera tal que Kant por ejemplo pueda decir que juzgamos sublime, "no tanto el objeto como más bien la disposición del espíritu en la apreciación del mismo".[12] Por eso, si se cuestiona a menudo que Kant olvida el valor cognitivo del juicio de gusto, lo hace en un sentido, el juicio reflexionante no determina objetos: es ante todo la forma en que el sujeto tiene noticia de sí mismo en virtud de ciertas formas.

[10] *Ibid.*, pp. 75-76.
[11] *Ibid.*, pp. 87-88.
[12] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 197/FTO 26.

> La capacidad de sentir un placer nacido de la reflexión sobre la forma de las cosas (de la naturaleza, tanto como del arte) expresa no sólo una finalidad de los objetos en relación con el juicio reflexionante, conformemente al concepto de la naturaleza, que tiene el sujeto, sino también al revés, una finalidad del sujeto en relación con los objetos, según su forma y hasta su carácter informe, a consecuencia del concepto de libertad; por eso ocurre que el juicio estético debe ser referido no sólo a lo bello como juicio de gusto, sino también, como nacido de un sentimiento del espíritu, a lo *sublime*.[13]

El esquematismo sin conceptos: el momento esencial

Sólo cuando la mirada se abre al par
de lo visible se hace una aurora.[14]

La facultad estética de reflexión juzga sólo sobre la finalidad subjetiva. En el juicio estético se reconoce la armonía del entendimiento y la imaginación (lo bello) o la autonomía de la razón con respecto a las otras facultades y la naturaleza (lo sublime) en la pura contemplación de una imagen sensible, sólo por esa razón se habla de finalidad subjetiva de los juicios estéticos de reflexión.[15] Esto ya nos introduce al problema que venimos siguiendo en la obra de Kant: el problema de la falta de fundamento, pues si conocimiento fundamentado es el vínculo entre concepto e intuición, la experiencia estética tiene por condición no establecer dicha relación, por eso nos dice Kant, en su explicación introductoria de los juicios estéticos reflexionantes: “Cuando con la simple aprehensión (*apprehensio*) de la forma de un objeto de la intuición, *sin relacionar la misma con un concepto para un conocimiento determinado*, va unido placer, entonces por eso es referida la representación, no al objeto, sino solamente al sujeto”.[16]

[13] *Ibid.*, p.121. (Las cursivas son de Kant.)

[14] María Zambrano, *De la aurora*.

[15] *Cf*. Francisca Pérez Carreño, “Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*”, en *Estudios sobre la Crítica del juicio*, p. 90.

[16] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 118. (Las cursivas son mías.)

El carácter subjetivo de la experiencia estética se muestra en su condición no determinante ni calculadora, ésta acontece ahí cuando la facultad de juzgar "aun sin propósito" compara la forma[17] de un objeto de la intuición (ya que la existencia material del objeto le es indiferente) con su facultad de referir intuiciones a conceptos o lo particular a lo general. Sin embargo, en ese momento, la "imaginación (como la facultad de intuiciones *a priori*) se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos) [...], y de aquí nace un sentimiento de placer, entonces debe el objeto ser considerado como final para el juicio reflexionante".[18] De este modo, la imaginación, lejos de relacionar la forma del objeto con un concepto determinado del entendimiento, causa y efecto, por ejemplo, se relaciona con el entendimiento mismo como facultad de los conceptos en general, esto es, "se relaciona con un concepto indeterminado del entendimiento".[19] Es entonces que la imaginación esquematiza sin concepto.[20]

Martínez Marzoa subraya del momento esencial del esquematismo sin concepto su aspecto formal-trascendental, pues la armonía universal y necesaria de las facultades de conocimiento aparece ahí donde se manifiesta la raíz común: el principio de la finalidad de la naturaleza. Dicha raíz común de la universal y necesaria adecuación de lo sensible a conceptos en general ocurre ahí donde "hay construcción y, por tanto, proceder constructivo (esto es: esquema), pero esto no se ha separado, no se ha constituido en regla, en universal o en concepto".[21] Según Martínez Marzoa, aquel principio es el concepto indeterminado, pero

[17] Ahora, el punto de arranque del carácter propiamente subjetivo del juicio reflexionante ocurre en el momento de aislar en la aprehensión del objeto la forma de todo elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca. Por eso, *forma* no es el sonido ni el color de un objeto, sino la composición y disposición de sus elementos: "La forma es lo que la imaginación refleja de un objeto en oposición al elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca en tanto que existe y actúa sobre nosotros [...] Lo esencial es el dibujo y la composición, que son precisamente manifestaciones de la reflexión formal". (Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 85.)

[18] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 119.

[19] G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pp. 87-88.

[20] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 237/FTO35.

[21] Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, p. 52.

no puede ofrecer ninguna regla ni fundamentarse en un concepto determinado. Esto es, la adecuación a un concepto general sucede cuando la imaginación esquematiza sin concepto pero tampoco ofrece concepto alguno. Como veremos, la "Analítica de lo bello" no es sino el despliegue de ese momento esencial, en que consiste la esquematización sin concepto.

Podemos pensar que la esquematización sin concepto ocurre cuando se sobrepasa y trasciende los límites del concepto y se encuentra en las imágenes (la pura forma), un medio para pensar la experiencia humana. En ese momento se escapa del criterio de lo verificable y comprobable, de la servidumbre de la literalidad, de nuestra facultad de enlazar causas y efectos y, a la vez, se crea una mirada que trasciende lo condicionado y empírico, desde el propio objeto de la representación y en virtud de la relación del objeto con nuestro sentimiento de placer o dolor.

La *Crítica del juicio* es uno de los textos más necesitados de ejemplos, no sólo para extender sus hallazgos a casos particulares, sino también para volverla más comprensible, de manera tal que la obra ilumine al ejemplo y éste a la obra. Por ahora, tomo en consideración la obra de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*. En ella escribe:

> La corriente fluía rápida y tersa, pero una silenciosa inmovilidad cubría las imágenes. Los árboles vivientes, unidos entre sí por las plantas trepadoras, así como todo arbusto vivo en la maleza, parecían haberse convertido en piedra, hasta la rama más delgada, hasta la hoja más insignificante. No era un sueño, era algo sobrenatural, como un estado de trance. Uno miraba aquello con asombro y llegaba a sospechar si se habría vuelto sordo.[22]

En esta narración ocurre como si por mediación del objeto se tuviera noticia del corazón de las tinieblas que permanentemente nos cubren y nos amenazan. Esa descripción de Conrad aparece con sus variantes una y otra vez en la obra, por ejemplo cuando escribe: "La verdad íntima se oculta, por suerte, por suerte. Pero yo la sentía todo el tiempo. Sentía con frecuencia *aquella inmovilidad misteriosa que me contemplaba, que observaba mis artimañas de mono*".[23] Se refiere a la selva, a su

[22] J. Conrad, *El corazón de las tinieblas*, p. 99.
[23] *Ibid.*, p. 88. (Las cursivas son mías.)

inmovilidad, a su sordera, a su omnipresencia, pero es el corazón de las tinieblas de cada cual. Su aspecto reflexionante radica en "ser producto de un sujeto, resultado de una mirada. En la imagen artística el sujeto está presente en la representación, que consiste propiamente en ser su producto. La imagen habría de considerarse como el esquema de la naturaleza (para el artista)".[24] En esa construcción de la naturaleza está el sujeto mismo. Es su propio producto. Esa imagen, como piensa Pérez Carreño, tiene la singularidad de las intuiciones y la generalidad de los conceptos, y de ahí su poder para referirse a cada cual (lo cual tiene que ver con la universalidad subjetiva de los juicios estéticos reflexionantes), pero, si la imagen artística porta esa universalidad subjetiva es porque previamente ahí acontece la necesaria adecuación de lo sensible a conceptos en general. Dice la autora:

> La esquematización sin concepto en que consiste el Juicio de gusto es posible entonces en el arte, como en la naturaleza, al dotarnos de una representación que comunica el concepto por la forma o que, aunque con concepto (en esto se diferencia de la naturaleza), parece no tenerlo [...] También podría entenderse que las esquematizaciones son sin concepto básicamente porque la imagen se expone a la legalidad del entendimiento en general y no de un concepto en concreto.[25]

La unidad entre la imaginación y el entendimiento como fundamento del juicio de gusto

En definitiva, lo que sucede en la experiencia estética es que la adecuación de la forma pura de un objeto al concepto es un destino. En la experiencia estética ocurre la universal y necesaria adecuación de lo sensible a conceptos en general, el cruce entre lo sensible y lo suprasensible y, por eso, dice Kant que el objeto que en la aprehensión de su pura forma ocasiona la experiencia estética debe pensarse como final para el juicio reflexionante. Tenemos entonces que, si la experiencia

[24] F. Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*", en *op. cit.*, pp. 95-96.

[25] *Ibid.*, p. 97.

estética no es calculadora, ni determinante, es porque acontece "sin propósito", es producto de la imaginación liberada del concepto. En dicha experiencia, el pensamiento reflexionante tiene la capacidad de juzgar algo como bello si el objeto de la representación (la selva y el corazón de las tinieblas) es fundamento de un placer que se juzga indisolublemente unido al objeto y, a la par, válido para cualquier persona en general (el corazón de cada cual). La posibilidad de juzgar a un objeto como fundamento de un placer necesariamente unido a la forma de dicho objeto y, consiguientemente, válido para cualquier persona en general es el gusto. Ahora la explicación trascendental de dicho placer radica en la unidad de la imaginación y del entendimiento en virtud del principio de finalidad en la naturaleza. Es de esta manera que en la experiencia estética entra en juego aquel principio, fundamento de cualquier experiencia en general. Gracias a ese principio, el objeto aparece como conforme a nuestras facultades, lo cual es condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes. Esto es, "la concordancia final de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí". Sin embargo, la relación entre facultades acontece en la experiencia estética en libre juego, pues imaginación y entendimiento están liberados tanto de lo conceptual como de lo puramente instintivo.[26]

Dada la base trascendental del juicio de gusto, la armonía entre la imaginación y el entendimiento sin mediación de conceptos, en la "Analítica de la bello", la exposición de los juicios de gusto se hace siguiendo el mismo orden que la tabla de las categorías, esto es según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad y distinguiendo constantemente de lo bello: lo agradable y lo bueno. Sin embargo, Kant inicia el análisis por la cualidad, porque el juicio estético se refiere primeramente a ella. Nosotros haremos la lectura de cada uno de los momentos del juicio estético subrayando la falta de fundamento de la experiencia estética. Ésta ocurrirá, como veremos: sin interés, sin concepto, sin finalidad y como ejemplo de una regla universal que no se puede dar. Estos rasgos esenciales de lo bello muestran el carácter infundado de la experiencia estética. Sin embargo, también podemos encontrarlos en otros

[26] *Cf*. Valeriano Bozal, "Desinterés y esteticidad en la *Crítica del juicio*", en *Estudios sobre la Crítica del juicio*, p. 80.

ámbitos de la experiencia humana que sobrepasan los derechos de lo visible y tienen como principio la desutilización del objeto: fundamento de la experiencia estética.

Esta perspectiva se acerca a la de Jan Mukarovský quien propone que más allá de la función representativa, expresiva y apelativa del lenguaje (las cuales se encuentran dirigidas a los componentes extralingüísticos y objetivos que trascienden el signo lingüístico), la función estética saca al lenguaje de una conexión directa con la vida práctica.[27] Frente a aquellas funciones prácticas del lenguaje, Mukarovský piensa que la función estética se fundamenta en la autonomía de los fenómenos estéticos (asunto central en Kant). En ellos ocurre "una concentración de la función estética sobre el signo",[28] esto es, en la creación estética hay una "reversión de la actividad lingüística hacia ella misma", y con ella una subversión de las otras funciones básicas del lenguaje,[29] lo cual no quiere decir que la experiencia estética desatienda sus relaciones con la realidad, o que ocurra un divorcio de ella, sino que las relaciones del arte con la realidad se dan como un todo o de manera total. ¿Por qué? Porque en la expresión estética hay un "carácter de denominación global", entrando así en una relación poderosa con la realidad.[30] Más adelante, Mukarovský lo dice de manera completa: "El debilitamiento que sufre la función referencial directa en la denominación poética es compensado por el hecho de que la obra poética entra, como denominación global, en relación con todo el conjunto de experiencias vitales del sujeto, tanto creador como receptor".[31] Kant, con su *Crítica del juicio*, ha dado un paso decidido en la comprensión del arte y de la creación estética más allá de una función referencial, al proponer que ambas tienen por condición la suspensión de la relación utilitaria con las cosas.

[27] *Cf.* J. Murakovský, *Signo, función y valor*, p. 99.
[28] *Idem.*
[29] *Ibid.*, p. 102.
[30] *Idem.*
[31] *Ibid.*, p. 104.

Un ejemplo

Es bello aquello respecto de lo cual nadie que esté en sus cabales preguntaría para qué sirve. Lo propio de lo bello es que reprime categóricamente cualquier pregunta por su utilidad, su objetivo, su sentido o su uso.[32]

Estas ideas se ofrecen al tener en mente no sólo la experiencia de la obra de arte sino la captación estética de objetos. Ambas ocurren por un proceso de des-utilización de las cosas, por un tránsito de lo útil, del poder terrestre y del mundo visible, a un mundo transfigurado, donde se cruza lo sensible y lo suprasensible en virtud de la contemplación o captación de las cosas desde su inutilidad. La literatura y la poesía ofrecen un amplio catálogo de esas experiencias. El Robinsón de M. Tournier atraviesa justamente por esa experiencia en su sentido más global, metafísico, hasta concluir no sólo en un proceso de des-utilización de las cosas, sino incluso en su des-realización.

Una vez que Robinsón, después de su naufragio, ha sido arrojado a una isla del Pacífico Sur, que de entrada llamó la Isla de la Desolación, se dedica minuciosamente, después de sucesivas experiencias dolorosas, a explotar la isla, a medirla, a determinar la totalidad de sus existencias, a cultivar la tierra, a criar animales, a levantar su casa, a almacenar en una cueva la pólvora, el trigo, a guardar en una especie de museo todos los objetos considerados valiosos; se dedica a conservar su humanidad mediante la escritura y el desarrollo del lenguaje y, finalmente, mediante una especie de código o constitución de la isla, a la cual se tenía que sujetar no sólo cualquier futuro posible habitante sino él mismo. A todo esto Robinsón lo llamó la isla administrada, pero de pronto, en virtud de un acontecimiento inesperado, la suspensión del goteo de la clepsidra, reloj de agua, surge para Robinsón otra posibilidad, la "otra isla"; de igual manera que para el personaje de Proust, al beber el té de tila emerge todo el edificio del recuerdo.

> A decir verdad el silencio insólito que reinaba en la pieza acababa de serle revelado por el ruido de la última gota que caía en

[32] Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 186.

> la fuente de cobre. Volviendo la cabeza él constató que la gota siguiente asomaba tímidamente bajo el botellón vacío, se estiraba, adoptaba un perfil periforme, después vacilaba, como desanimada, retomaba su forma esférica, remontaba incluso hacia su naciente, renunciando decididamente a caer, y aun emprendiendo una inversión del curso del tiempo.[33]

Falta de fundamento de los juicios de gusto según la cualidad

> *Un utensilio bello es una contradicción en sus términos.*[34]

Si el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento y no designa nada en el objeto es porque su base de determinación es subjetiva. Se refiere a la relación de las representaciones con el sentimiento de placer y dolor. En dicha relación, el sujeto siente la manera en que es afectado por una representación. A estas características fundamentales de los juicios reflexionantes en el caso de lo bello se agrega, *según la cualidad* otra, que la satisfacción del juicio de gusto es completamente desinteresada. Esto significa que desde la posición de lo bello no interesa la existencia de la cosa "sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)".[35] Así, cuando se pregunta si algo es bello "se quiere saber tan sólo si esa mera representación del objeto va acompañada en mí de satisfacción, por muy indiferente que me sea lo que toca a la existencia del objeto de esa representación".[36] Tenemos entonces que lo bello es el objeto de un placer desinteresado, porque no tiene referencia alguna con el deseo o la apetencia, como según Kant sí sucede con lo bueno y lo agradable; ambos "están unidos con un interés en su objeto".[37] Según Valeriano Bozal, si Kant distingue entre lo bello, lo bueno y lo agradable, lo hace para mostrar el dominio del interés

[33] M. Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, pp. 101-102.
[34] Citado por Tzvetan Todorov en *Teorías del símbolo*, p. 248.
[35] I. Kant, *Crítica del juicio*, p.133/FTO 2.
[36] *Idem.*
[37] *Ibid.*, p. 138/FTO 4.

instintivo en el caso de lo agradable, el dominio del interés práctico en el caso de lo bueno.

> Podría hablarse al respecto de dos tipos de deseo: uno inmediato, instintivo, que es propio de lo agradable sensitivo, otro mediato, propio de la voluntad. El primero, o bien se pone al margen del juicio, o está mediado por la representación de la existencia de los objetos agradables, introduce la comparación y se decide por unos o por otros. El segundo, por la referencia racional a fines, es efectivamente juicio, pero sometido al más alto interés: el bien moral.[38]

Por el contrario, en la experiencia estética domina una actitud contemplativa, la cual es indiferente tanto a los conceptos como a los instintos. Según Villacañas Berlanga, gracias a la contemplación, "el objeto bello no es objeto de una inclinación y de una necesidad que esperamos resolver manipulando la existencia de la cosa".[39] Lo bello no está atado ni a la razón ni a los sentidos. Ante un objeto bello soy libre, pues no estoy movido por ningún deseo o interés. Hay una captación del objeto, por decirlo así, desde su inutilidad misma. Lo bello, pues, constituye una satisfacción completamente desinteresada. Su satisfacción no está referida a la existencia del objeto, y Kant la llama *Gunst*, que significa favor, gracia, y por lo cual es completamente libre. Es libre de toda relación de dominio, utilidad, interés. "Pues —dice Villacañas— no somos nosotros quienes lo encontramos afanosamente tras las mediaciones de dominio, sino otra mano la que lo pone ante nosotros".[40] Sin embargo, lo que resalta Villacañas es que esa coinciden-

[38] V. Bozal, "Desinterés y esteticidad en la 'Crítica del Juicio', en *op. cit.*, p. 79.

[39] J. L Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, p. 37.

[40] Llama la atención que García Morente traduzca *Gunst* por complacencia, pues de acuerdo con el Langenscheidts, *Gunst,* en primer lugar, es favor o gracia; con esto parece coincidir Villacañas Berlanga al escribir: "Kant llama a este agrado *Gunst* favor, con una palabra que tiene la misma raíz que *Gnade,* Gracia. Pues no somos nosotros quienes lo encontramos afanosamente tras las mediaciones de dominio, sino otra mano la que lo pone ante nosotros. Y así la experiencia estética, tal y como la define Kant, no quiere limitar la conciencia de contingencia del hombre, que siempre rige como la obsesión y el oscuro miedo tras el esfuerzo técnico, sino elevar esa misma

cia es conciencia de contingencia. En cambio, para Martínez Marzoa es necesario entender por *Gunst* como el estado del espíritu que aparece con la coincidencia de la representación con nuestros fines, siempre y cuando entendamos por fines, no un fin particular, sino "conformidad a fines en general".[41] La adecuación a fines, en el caso de lo bello, aparece cuando no hay un fin determinado. De ahí la sentencia que se desprende del primer momento de la "Analítica de lo bello": "Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento *sin interés alguno* (*ohne alles Interesse*).[42] El primer momento del juicio estético mienta la posibilidad de un placer o facilidad para mantener el estado de contemplación, "pero no en una relación de apropiación de la existencia de la cosa, sino antes bien en su dejarla libre delante de nosotros [...] sólo sé de mi inclinación a seguir delante de él, en su presencia. Desde la consideración estética el objeto no es un útil".[43]

Ésta es la base de la valoración romántica de los objetos, la cual se sostiene del acercamiento o distanciamiento de un objeto a lo útil. En dicha tradición, la belleza es irreductible a lo útil, lo útil no es bello, pues lo útil en cuanto no es algo que se cumple en sí mismo, no puede ser objeto de contemplación. Tal idea tiene su origen en Karl Philip Moritz. Este pensador de la mitología y el arte, amigo de Goethe, en 1785, años antes de la *Crítica del juicio*, publicada en 1790, escribe: "Lo que nos da placer sin ser propiamente un útil es lo que llamamos bello".[44] Lo inútil carece de finalidad, de razón de ser, lo bello también. Lo propio del arte, resume Todorov, es "ser de manera intransitiva".[45]

Pero desde la óptica trascendental, el fundamento de la oposición belleza-utilidad, radica justamente en la contemplación. El primer momento de lo bello pone pues el acento en la contemplación. Tal es el estado del espíritu completamente ajeno a la utilidad (instintual o

conciencia de contingencia a conciencia feliz que goza de sí misma". (J. L. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en *op. cit.*, pp. 38-39.)

[41] F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 63.

[42] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 141/FTO 5.

[43] J. L. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en *op. cit.*, p. 37.

[44] Citado por Tzvetan Todorov en *Teorías del símbolo*, p. 223.

[45] *Ibid.*, p. 225.

moral). Efectivamente, en virtud de la contemplación se suspende el pensamiento objetivante y, por el contrario, la transformación de la contemplación en acto creador posibilita un tenso tejido entre la subjetividad y la naturaleza como sucede con la palabra poética. Por ello, Valeriano Bozal dirá que la experiencia estética no contribuye a la constitución del objeto como a la constitución de la subjetividad: "Denominaré categorías éticas a los principios, bello y sublime bajo las cuales la naturaleza en la experiencia puede ser representada por un sujeto que configura su identidad".[46] Así, la suspensión del goteo de la clepsidra en la experiencia de Robinsón da inicio a una experiencia de suspensión del tiempo y es condición de tránsito de la isla administrada a la otra isla. Es a partir de los objetos y su desutilización, lejos de una mirada objetivante, que en la experiencia estética el sujeto configura su identidad.

Falta de fundamento de los juicios de gusto según la cantidad

En la experiencia estética (o juicio estético *según la cantidad*) aparece algo más inquietante aún. Además de estar liberada del interés práctico e instintual, la subjetividad está liberada de las ataduras de la experiencia teórica. Sin conceptos y sin depender de los objetos, produce sus mismos efectos: universalidad. En lo bello hay una pretensión de universalidad subjetiva, ya que si lo bello es la satisfacción sin interés alguno, esto significa que dicha representación la presupongo en *cada cual*.[47]

> Hablará [...] de lo bello, como si la belleza fuera una cualidad del objeto y el juicio fuera lógico (como si constituyera, mediante concepto del objeto, un conocimiento del mismo), aunque sólo es estético y no encierra más que una relación de la representación del objeto con el sujeto, porque tiene, con el lógico, el parecido de que se puede presuponer en él la validez para cada cual.[48]

[46] V. Bozal, "Desinterés y esteticidad en la *Crítica del juicio*", en *op. cit*., p. 87.

[47] "Ha de creer que tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante". (I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 142/FTO 6.)

[48] *Idem*.

Esa universalidad, sin duda alguna, es infundada, esto es, es una universalidad sin conceptos. La universalidad del juicio de gusto sólo es representada como subjetiva. Sin apoyarse en un concepto, se exige a cada cual la satisfacción en un objeto. Por ello, Kant dirá: "*Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción 'universal'*".[49] La universalidad sin conceptos es propia de lo bello. En cambio, lo agradable deja a cada quien su gusto particular. En este caso se trata de un gusto de los sentidos, mientras que lo bello es gusto de reflexión o juicios de valor universal (públicos). En dichos juicios no existe disputa sobre la posibilidad de semejante pretensión. Cuando digo que algo es bello, supongo que lo mismo juzgaría cualquier otro. Que es un juicio compartido.[50] Asunto que le permite introducir a Kant el concepto de validez común. Así, si bien el juicio de gusto no es un juicio que se logre mediante la representación de la existencia de objetos agradables ni mediante la referencia a fines, sin embargo "debe ser juicio, no pura entrega ni tampoco apreciación caprichosa y estrictamente personal sobre lo bonito y agradable de esto y aquello".[51] El juicio estético, alega Bozal, alcanza el grado sumo de lo subjetivo y de su propio carácter de juicio reflexionante en la característica de universalidad. Pues como el juicio lógico posee universalidad, pero esa universalidad no la encuentra ni en la inclinación ni en el concepto, sino en el libre juego de las facultades de la imaginación y el entendimiento en ocasión de la representación de un objeto, lo cual, como sabemos, es el momento esencial del juicio estético. Eso que yo llamo el momento esencial de la experiencia estética, Bozal lo llama el "espacio o el dominio de lo estético".[52] Esta validez, en cuanto subjetiva, no trata de las relaciones de un objeto con la facultad de conocer, sino de la relación del objeto con el sentimiento de placer y dolor. La validez común es estética. Se trata de una validez universal subjetiva. No se refiere al objeto, sino al sujeto.

[49] *Ibid*., p. 141/FTO 6. (Las cursivas son de Kant.)

[50] Escribe Kant, cuando decimos que algo es bello: "se extiende ese mismo predicado sobre la esfera total *de los que juzgan*". (*Ibid*., p. 146/FTO 8.) De manera que "el juicio de gusto lleva consigo una cantidad estética de universalidad, es decir de validez para cada hombre". (*Ibid*., p.147/FTO 8.)

[51] V. Bozal, "Desinterés y esteticidad en la *Crítica del juicio*", en *op. cit*., p. 79.

[52] *Ibid*., p. 80.

Si existe belleza es porque la aparición de la experiencia estética es originariamente no conceptual, pues para aparecer no requiere de conceptos,[53] y, por lo mismo, no pueden existir principios o motivos para reconocer algo como bello. Por ello, "si se juzgan objetos sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de belleza".[54] Si a través de conceptos buscamos acceder a la belleza, lo que sucederá es la extinción de la misma.[55] En este sentido, Martínez Marzoa expresa que "en el reconocimiento de algo como bello no se le refiere concepto alguno, o sea: no se le adjudica *quiditas* alguna". Esto es, cuando algo es reconocido como bello "no dice objetivamente nada, no da determinación objetiva alguna".[56] Kant en definitiva concede que el momento originario de la belleza es no fundado. Hay que pensar que frente a ciertas representaciones, las facultades del representar unas con otras entran en un juego libre "porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento".[57] De manera que el estado del espíritu en esta representación es el de un sentimiento de libre juego de las facultades de representación, "en una representación dada para un conocimiento en general".[58] Lo que está en la base del juicio de gusto o de la capacidad de juzgar algo como bello es la

[53] Dice Kant: "No puede haber regla objetiva del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto. Buscar un principio del gusto, que ofrezca el criterio universal de lo bello, por medio de determinados conceptos es una tarea infructuosa, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí". (I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 167/FTO 17.) En lo bello: "lo que aparece no es la adecuación de ésta o aquella figura a este o aquel concepto, sino la pura adecuación del libre juego de la imaginación a la posibilidad de conceptos en general. Es en tal caso cuando puede hablarse de conceptualidad sin concepto o finalidad sin fin". (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 52.)

[54] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 147/FTO 8.

[55] Por ello reconocer algo como bello significa no encontrar finalmente concepto "del que esa cosa sea concepto sensible. Por el contrario, si se encuentra concepto explicativo del orden y concierto que constituye esa figura, si se descubre una regla según la cual esa figura se construye, entonces se habrá descubierto que la presunta belleza reposaba en realidad en un truco". (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 53.)

[56] *Ibid.*, p. 57.

[57] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 149/FTO 9.

[58] *Idem.*

capacidad universal de comunicación del estado espiritual o comunicabilidad general de la representación. Tal capacidad es la condición subjetiva del gusto, y la consecuencia es el placer.[59] En la experiencia estética frente a una representación sin mediación del concepto ocurre un estado de espíritu en la cual imaginación y entendimiento concuerdan y permiten referir "una representación dada al conocimiento en general".[60] Existen representaciones frente a las cuales el estado del espíritu es el de una armonía de las facultades, frente a las cuales el entendimiento y la imaginación coinciden. Y es esta característica la que hace que tenga valor para cada hombre, que sea universalmente comunicable. Esto es, el juicio de que lo bello place universalmente se funda en el previo acuerdo de las facultades de conocimiento, lo que refuerza una vez más "esa validez universal subjetiva de la satisfacción".[61] En la experiencia estética, sólo por la intermediación de la representación ocurre aquella unidad de la relación entre el entendimiento y la imaginación.

> La animación de ambas facultades (la imaginación y el entendimiento) para una actividad determinada unánime, sin embargo, por la ocasión de la representación dada, actividad que es la que pertenece a un conocimiento en general, es la sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio de gusto. [...] Una representación que sola y sin comparación con otras, tiene, sin embargo, una concordancia con las condiciones de universalidad, que constituye el asunto del entendimiento en general, pone las facultades de conocer en la disposición proporcionada que exigimos para todo conocimiento, y que tenemos consiguientemente por valedera para todo ser que esté determinado a juzgar mediante entendimiento y sentidos (para todo hombre).[62]

[59] En cambio, imaginación y entendimiento como facultades cognoscitivas fundamentales frente a las intuiciones tienen que producir ese acuerdo, tienen que reunir concepto e intuición y concordar entre sí. "Una representación mediante la cual un objeto es dado [...] requiere la *imaginación* para combinar lo diverso de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones". (*Ibid.*, p. 149/FTO 9.) Sólo así es posible determinar objetos y concordar nuestras facultades cognoscitivas con los mismos y producir un conocimiento válido para cada cual.

[60] *Idem.*

[61] *Ibid.*, p. 150/FTO 9.

[62] *Ibid.*, p. 151/FTO 9.

Ante ciertas formas o representaciones ocurre como una aceptación o una adhesión inmediata de nosotros mismos a lo que así se expresa y al mismo tiempo acontece el supuesto de validez para cada cual. En virtud de una imagen, de una representación, sin conceptos, el juicio postula universal comunicabilidad de la sensación. Como veremos más adelante, sobre este poder descansa el carácter vinculante de un mito, de una poesía.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant estableció que conocimiento fundamentado es aquel que une conocimiento e intuición. La *Crítica del juicio* avanza de desconcierto en desconcierto, hay zonas infundadas de la humana experiencia, no sólo aquella referente al campo del sujeto, del cosmos y de Dios, esto es, al campo de lo suprasensible, sino también más acá: en el ámbito de lo sensible, particularmente en el caso de lo bello. En la primera *Crítica*, el filósofo nos dijo que la razón pretende lo incondicionado en el sujeto, en el cosmos y en la totalidad de los objetos de la experiencia (Dios), mas de ello no podemos tener concepto alguno. Pero también existe un ámbito de lo sensible en el que el conocimiento teórico no tiene lugar: es en el campo de la experiencia estética. Lo bello, dirá Kant en la "Analítica del juicio estético": "*Bello* es lo que, *sin concepto* (*ohne Bregriff*), place universalmente".[63] La experiencia estética no forma parte del campo de lo teórico, del campo donde es posible la síntesis entre el concepto y la intuición. Por ello, de acuerdo con lo dicho en la primera *Crítica*, la *Crítica del juicio*, constituye una ampliación del terreno de lo no teórico y, por lo tanto, no fundado. Aquí vemos cómo el halo de lo infundado mismo alcanza a lo sensible. El principio de la finalidad de la naturaleza, fundamento infundado de los juicios reflexionantes, se sobrepone al plano de lo sensible.

Falta de fundamento en los juicios de gusto según la relación

De acuerdo con la exposición de los juicios de gusto según la relación de los fines que es en ellos considerada y que corresponde al tercer momento de la "Analítica de lo bello", la experiencia estética, carente

[63] *Ibid.*, p. 152/FTO 9.

de utilidad, de concepto y ahora de finalidad está en las antípodas de la teoría y de la moralidad. Pues si de acuerdo con fines, en el caso de la experiencia ética, es posible determinar los actos, y por ello voluntad es obrar según un fin, en el caso de la experiencia estética no tenemos ningún fin objetivo, como la posibilidad del objeto mismo, según el enlace final, pero tampoco el agrado ni la representación de la perfección del objeto ni el concepto de bien, sino "sólo la relación mutua de las facultades de representación, en cuanto son determinadas por una representación".[64] Dice Kant:

> nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto nos es *dado,* en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio del gusto.[65]

La experiencia estética sin interés, sin concepto, sin fin, se reduce a "la mera forma de la finalidad en la representación", y tal es el fundamento de determinación de un juicio estético puro. La experiencia estética, al ser una finalidad sin fin y descansar en la mera forma del objeto, no tiene un fin determinado, como puede ser el conocimiento, la moral o la perfección del objeto. No tiene ningún fin ulterior. En este sentido, en la experiencia estética originaria, fundada en una finalidad meramente formal, se realiza "una satisfacción inmediata en el objeto".[66] Ahí se consuma y ahí obtiene su fin. No hay fin ulterior alguno. El juicio de gusto no tiene ni concepto ni fin determinado. Descansa sobre bases completamente subjetivas. Su único fin, "el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida".[67] La experiencia estética se hace posible, la finalidad sin fin en virtud del objeto.

[64] *Ibid.*, p. 154/FTO 11.
[65] *Idem.*
[66] *Ibid.*, p. 161/FTO 15.
[67] *Ibid.*, p. 163/FTO 15.

> Un juicio estético es único en su clase, y no da absolutamente conocimiento alguno (ni siquiera confuso) del objeto, conocimiento que ocurre solamente mediante un juicio lógico; en cambio, refiere la representación, mediante la cual un objeto es dado, solamente al sujeto, y no hace notar propiedad alguna del objeto, sino sólo la forma final de la determinación de las facultades de representación que se ocupan con éste.[68]

La experiencia de lo estético es tal que nuestra adhesión al objeto es meramente formal, pues sólo gracias al él, sin relación cognoscitiva alguna, tiene lugar en mi una experiencia que sin él no existiría. La experiencia estética no tiene otra finalidad que la formal: la armonía entre mis facultades de representación. Sin embargo, dicha armonía no existiría sin el objeto. Y esto es lo que quiere decir Kant cuando dice: "la belleza es de tal suerte que no presupone concepto alguno, sino que está inmediatamente unida con la representación mediante la cual el objeto es dado (no mediante la cual es pensado)".[69] Necesitamos algo de lo sensible para que acontezca esa armonía de las facultades.[70]

Pero el sentimiento de lo bello es necesario, no para que algo nos sea dado, sino porque la finalidad sin fin de la belleza permite acercarnos a ámbitos que no caben y no pueden caber en la experiencia teórica o en ningún sentido utilitario. Existen ámbitos de la vida que no podemos encajar en la experiencia fundada, ya sea en el interés, en los conceptos o en cualquier otra finalidad. La experiencia fundada cuenta con todos los derechos de lo visible, se comprueba, tiene sentido teórico o práctico. Pero el ámbito de la experiencia no fundada ofrece un sentido a nuestra existencia entera. Villacañas lo expresa a su manera:

[68] *Idem.*

[69] *Ibid.*, p. 166/FTO 16.

[70] "el objeto sigue siendo un singular absoluto. En este caso, y (paradójicamente) sólo en él, se hace presente la *necesaria* conceptualidad (adecuación a concepto en general) de los fenómenos, porque en este caso y sólo en él, lo que aparece no es la adecuación de esta o aquélla figura a este o aquel concepto, sino la pura adecuación del libre juego de la imaginación a la posibilidad de conceptos en general. Es en tal caso que se puede hablar de *conceptualidad sin concepto* o 'finalidad sin fin' ". (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 53.)

> Sólo desde una experiencia consciente de la contingencia radical del ser humano surge la experiencia estética [...] porque eso que desde la naturaleza formal del entendimiento es puro azar, pura oportunidad, cruce casual de leyes y causas infinitas, desde la célula de conciencia que se apega a su propia vida y experiencia, desde la subjetividad es central y oportuno, insustituible, imposible de olvidar y de desterrar.[71]

Marzoa coincide con esta posición al escribir: "a la belleza le es inherente un distanciamiento con respecto a lo que llamamos 'la realidad', es decir: con respecto a lo que hay presente en uno u otro modo de discurso válido (práctico o cognoscitivo)".[72] La experiencia estética, y quizás la experiencia amorosa es experiencia radical de nuestra propia finitud. A eso no calculable y no reductible a lo objetivo mismo, irreconciliable con el orden del mundo, no gobernado por las leyes de la experiencia ordinaria, no gobernado por la finalidad que domina el ámbito de las relaciones humanas encaminadas al funcionamiento de la vida misma, tiende la belleza: si es que la belleza no está referida a la existencia del objeto. Dice Kant: "*Belleza* es forma de la *finalidad* de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin* (*ohne Vorstellung eines Zwecks*)".[73]

> Había algo de felicidad suspendida en el aire y, durante un breve instante de indecible alegría, Robinsón creyó descubrir *otra isla* tras aquella en la que pensaba solitariamente desde hacía tanto tiempo: otra Isla más fresca, más cálida, más fraternal, enmascarada habitualmente por la mediocridad de sus ocupaciones.[74]

[71] J. L. Villacañas, "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo", en *op. cit.*, p. 42.

[72] F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 81.

[73] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 173/FTO 17. (Las cursivas son de Kant.)

[74] M. Tournier, *op. cit.*, p. 103.

Falta de fundamento en los juicios estéticos según la modalidad

Hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia. Aquellos no deben quedar relegados al ámbito no vinculante de las meras configuraciones de la fantasía. Que a la experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante y que este carácter vinculante de la verdad artística se asemeja al de la verdad mítica, se muestra en su comunidad estructural. [...] *El mundo de los dioses míticos* [...] *representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida.*[75]

La satisfacción que se produce en la experiencia estética no es real ni posible, sino necesaria. Ahora, la necesidad no es teórica porque no se puede conocer a priori que cada cual sentirá esa satisfacción en el objeto. La necesidad tampoco es práctica, pues no determina mediante conceptos la conducta moral. Su necesidad, dice Kant, "puede llamarse solamente *ejemplar*, es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar".[76] Esto es, lo bello tiene una *necesidad ejemplar*, mas no apodíctica, porque no se desprende de conceptos, y no es un juicio objetivo y de conocimiento. Nos encontramos así de nuevo con una universalidad infundada. Por ello, como conclusión del cuarto momento de su "Analítica de lo bello" Kant dirá: "Bello es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción".[77] Si seguimos la formulación de los anteriores tres momentos de la *Analítica de lo bello*, podríamos decir en un sentido negativo: Lo bello es un ejemplo de una regla universal que no se puede dar y es concebido como objeto de una necesaria satisfacción. Lo bello, pues, no se deduce de regla ni

[75] Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, p. 21.
[76] *Crítica del juicio*, p. 174/FTO 18.
[77] *Ibid.*, p. 178/FTO 22.

de concepto alguno que de cuenta de su posibilidad. Por lo tanto, la necesidad y validez del juicio de gusto es ejemplar: "es una mera forma ideal que, una vez supuesta, permite que de un juicio que concuerde con ella, y esto sobre la misma ya expresada satisfacción en un objeto, se haga, con derecho, una regla para cada uno".[78] De este modo, Kant ofrece una posible respuesta a la pregunta por el poder vinculante del arte en general. Apretando un poco más la interpretación, podemos decir que el arte puede tratarse de un ejemplo de una regla que no se puede dar de otro modo, sino como eso, como narración, cuento, poesía, leyenda, plástica, todas las cuales son expresión de la experiencia ejemplar de la humanidad. Pero aquella regla que no se puede dar sino mediante arte es obra del genio.

La figura del genio como aquel capaz de producir aquello para lo cual no puede darse regla

En el cuarto momento de la "Analítica de lo bello", Kant nos dice que la necesidad de este —cito de nuevo— "puede llamarse solamente *ejemplar*, es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar".[79] Al finalizar el apartado anterior, mencioné que el artista es quien provee, como veremos más abajo, de esos ejemplos que son manifestación de una regla universal que no se puede dar. En este sentido debemos, a partir del texto kantiano, comprender el sentido de "esa regla que no se puede dar" en su dilucidación de la idea del genio.

En el cuarto momento de la "Analítica de lo bello", si en el juicio de gusto se solicita la aprobación de todos los demás, es porque la obra es manifestación de una regla que no se puede dar, "porque se tiene un fundamento común a todos".[80] En otro lugar dice: "proviene de la base profundamente escondida, y común a todos los hombres, de la unanimidad en el juicio de las formas bajo las cuales un objeto

[78] *Ibid.*, p. 177/FTO 22.
[79] *Ibid.*, p. 174/FTO 18. (Las cursivas son de Kant.)
[80] *Ibid.*, p. 175/FTO 19.

es dado".[81] Gracias a esa base desconocida se consideran algunos productos del gusto como ejemplares. Ese fundamento no es un principio objetivo determinado del cual se pueda pretender una incondicionada necesidad. Se trata de un principio subjetivo que "sólo por medio del sentimiento [...] determine qué place o qué disgusta",[82] al cual Kant llama *sensus communis*: sentido común. En un sentido, el arte como ejemplo de una regla que no se puede dar proviene de un fundamento desconocido o *sensus comunnis*. Esto es, el juicio de gusto finalmente se sostiene en esa base común a todos. Y ésta es una de las fuentes desconocidas del arte como experiencia estética. Pero la dilucidación de la figura del genio nos permite entender la fuente escondida de la creación artística, pues a juicio de Kant la obra de arte es ejemplo de una regla que la naturaleza ofrece al arte mediante el genio o capacidad espiritual innata,[83] y frente a lo cual el observador no puede, por tanto, ofrecer regla alguna. La naturaleza como donadora de la regla del arte mediante el genio, hace que la obra se revele como talento del artista. Siendo la originalidad la primera cualidad del genio y sus productos, modelos, es decir, "*ejemplares*".[84]

Parece entonces que tenemos dos interpretaciones en competencia, no podemos dar cuenta del arte en tanto que manifestación de una regla que no se puede dar, o bien porque procede de una base profundamente escondida en el hombre o porque esa regla es dictada al artista y manifiesta en la obra.

Para aclarar esto, parece que el arte es un gran catálogo de modelos gracias al genio, ofrece la experiencia ejemplar de la muerte, del dolor, de la desprotección, del abandono, es manifestación de la *physis*. Dice Crescenciano Grave: "Genio es el que, fusionándose con la fuerza creadora de la *physis*, tiene el poder de representarla bellamente",[85] lo cual no quiere decir expulsión del mal y del dolor. En la experiencia del arte, el espectador capta la universalidad de dicha experiencia.

[81] *Ibid.*, p. 167/FTO 17.

[82] *Ibid.*, p. 175/FTO 20.

[83] "*Genio* —dice Kant— es el talento que da la regla al arte" o "la *capacidad espiritual* innata *mediante la cual* la naturaleza da la regla al arte". (*Ibid.*, p. 262/FTO 46.)

[84] *Ibid.*, p. 263/FTO 46.

[85] Crescenciano Grave Tirado, *Verdad y belleza, un ensayo sobre ontología y estética*, p. 60.

Según Kant, como en la experiencia de lo bello, la creación de la obra de arte procede sin reglas ni conceptos y, sin embargo, es manifestación de una regla universal que no se puede dar, pero además, también debemos de admitir que la condición de la producción simbólica propia del artista, en cuanto posibilidad del pensamiento reflexionante, ocurre si y sólo si el artista es capaz de contemplar, esto es, si tiene la capacidad de mirar sin interés y sin fin e ir por encima de la experiencia cotidiana, como en la experiencia estética. Podríamos sostener que lo que hace el artista es transformar la experiencia de lo bello —que podría ser de cualquiera y, por eso, válido para cada cual— en algo "universalmente comunicable", y que esa expresión consista "en el lenguaje, en la pintura o en la plástica".[86] Todos podemos tener experiencias estéticas, todos somos capaces de unir el entendimiento y la imaginación en ciertas formas, pero lo que hace el arte es consignar dichas experiencias en un nuevo orden. El arte bello produce el aparecer del mundo mediante símbolos y metáforas (ideas estéticas). "El arte bello —dice Kant— debe ser *considerado* como naturaleza, por más de que se tenga conciencia de que es arte".[87] Podríamos pensar como posibilidad más eminente del arte el otorgar un fundamento a la existencia, por mucho que la regla a la cual obedece la experiencia del arte y de la creación artística sea indiscernible o escape a un principio especificable, pues la única y específica tarea de las ideas estéticas es "vivificar el alma" o producir "un sentimiento que vivifica las facultades de conocer" y, en ese sentido, viene a ofrecer un sustento a la existencia.[88]

Hacia un fundamento mítico poético desde un horizonte kantiano

> Pero desde hacía algunas semanas —dice el escritor— la gruta se cargaba de una significación nueva para él. En su segunda vida —la que comenzaba cuando soltando la carga de sus atributos de gobernador-general-administrador detenía la clepsidra—

[86] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 275/FTO 49.
[87] *Ibid.*, p. 261/FTO 261.
[88] *Ibid.*, p. 274/FTO 49.

> Speranza no era ya un dominio que tenía que administrar, sino una persona de naturaleza indiscutiblemente femenina, hacia la que se sentía inclinado tanto por sus especulaciones filosóficas como por las necesidades de su corazón y de su carne. Desde ese momento se preguntaba confusamente si la gruta sería la boca, el ojo o algún otro orificio natural de aquel gran cuerpo.[89]

El tránsito de la isla administrada a la otra isla, de la utilidad a la desutilización e incluso desrealización de las cosas, nos muestra la arteria del pensamiento reflexionante, la cual intentará hacer ver, a través de la filosofía, el arte o pequeños o grandes actos de desutilización, que el ser humano no se reduce a lo visible, mensurable y comprobable; más aún, que el ser humano no puede vivir en una realidad sin más y que siempre necesitará de un ámbito de justificación mítico-poético (manifestación de una regla que no se puede dar de otro modo) que dependerá de una resignificación de las cosas. En la experiencia del Robinsón de Tournier, la isla llamada originalmente la Isla de la Desolación se transforma en Speranza. La isla fue adquiriendo para Robinsón la forma de un cuerpo de mujer. "No se sentía en modo alguno separado de Speranza, sino que por el contrario, vivía intensamente con ella".[90] Pero si la isla se ha transformado en una mujer, si Robinsón palpa el cuerpo de esa mujer, si hace el amor con la isla, todo ello es porque en la experiencia estética no importa si existe o no objeto que le corresponda, no importa la existencia del mismo, simplemente acontece, pues la experiencia estética no presupone concepto alguno, al contrario, está inmediatamente unida a la representación en la cual se nos da el objeto.[91] Lo que importa es el efecto de la representación en mí, el efecto de dicha representación en el juicio, esto es, en el sentimiento de placer o dolor, pero no legisla absolutamente nada, es absolutamente desinteresada, carece de interés, sea éste teórico o práctico. El efecto único de este modo de experiencia es la producción simbólica. En lugar del concepto, el símbolo, la otra isla, Speranza, unidas inmediatamente a la representación a la cual se nos da el objeto.

[89] M. Tournier, *op. cit.*, p. 111.
[90] *Ibid.*, p. 112.
[91] *Cf.* I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 166/FTO 16.

Y es la imaginación que, liberada de la función, del interés, forma imágenes liberadas del concepto, intuye en lo particular lo universal, puede provocar ideas estéticas, es decir, símbolos y metáforas. La creación de imágenes, metáforas y símbolos sólo tiene una finalidad, dar que pensar, y pensar mucho más, dar un sentido, y jamás encontrar objetos que le correspondan. Con su *Crítica del juicio* Kant apunta a ese poder del discurso reflexionante. El espíritu es mucho más amplio que el conocimiento teórico, el pensamiento reflexionante extiende los límites de lo teórico. Además, hay que decirlo, el pensamiento teórico está urgido de conclusiones, es determinante; en cambio, el pensamiento reflexionante sondea lo insondable,[92] va más allá, permite explorar lo que con el uso exclusivo del pensamiento conceptual no podríamos decir, pues el pensamiento reflexionante, que aquí proponemos:

> ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado, entonces la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación [...] más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado.[93]

Podríamos decir aún más: el pensamiento reflexionante encuentra la prueba de su pertinencia al extender nuestra propia existencia más allá de los límites de lo posible. La expresión simbólica es el medio para sondear lo insondable, en este sentido, va más allá que el conocimiento lógico, teórico, objetivo, pues la función del pensamiento reflexionante, es decir, mítico-poético, es "vivificar el alma, abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines".[94]

[92] Dice María Zambrano, en "La metáfora del corazón", que la función de la metáfora en la cultura y en la poesía es "definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella en un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas, cosa tan necesaria en una cultura racionalista". (María Zambrano, "La metáfora del corazón", en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 42.)

[93] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 272/FTO 49.

[94] *Idem.*

Y sólo por eso la experiencia estética sirve para extender nuestras ideas más allá de los límites de lo posible. En este sentido, el pensamiento reflexionante le permite a Robinsón descubrir, a partir de la suspensión del goteo de la clepsidra, otra isla, después, esa imagen esencial que es la transformación de la Isla de la Desolación en Speranza, de Speranza en Mujer, el surgimiento en Speranza de entrañas, útero, vagina, hasta un sentimiento real de protección y de cobijo. Lo propio de las ideas estéticas es hacer "pensar más de lo que se puede expresar en un concepto".[95] Un símbolo, una imagen, es originante: una vez encontrados, damos con un pensar que si bien tiene inicio no tiene conclusión. Nos encontramos con que los verdaderos poderes del lenguaje consisten en hacer aparecer continuamente algo que la realidad en sí misma no puede ofrecer, sino sólo la dimensión mítica poética del lenguaje. Sólo el carácter reflexionante del lenguaje y del pensar, le permite a Robinsón reconstruir la alteridad, literalmente inexistente y salvarse. Así, al encontrarse en la caverna de la isla, Robinsón:

> Se hallaba en el vientre de Speranza, como un pez en el agua [...] Se hallaba suspendido en una eternidad feliz [...] ¿y había habido alguna vez un naufragio en aquellas orillas, alguien salvado de aquel naufragio, un administrador que cubrió su tierra de cosechas e hizo multiplicar sus rebaños? [96]

Robinsón se salva por el poder reflexionante del lenguaje, no por la capacidad de encontrar a cada palabra u oración, objeto que les corresponda. El ser humano se vuelve rico por sus poderes de resignificación de las cosas. Por su poder de crear.

El filósofo de la *Crítica del juicio* abre el camino a los pensamientos que no aportan *quiditas* alguna, ni objetividad ni un campo de comprobación posible ni demostración tipo experimental con ello nos acerca a la propia condición hermenéutica de la existencia humana: explorar constantemente ámbitos que escapan a la experiencia teórica mediante ideas estéticas, ideas nacidas de la contemplación, de la imagen aunada al concepto, como en la expresión simbólica. La experiencia estética, al

[95] *Idem.*
[96] M. Tournier, *op. cit.*, p. 115.

crear un espacio que aleja de lo instrumental mismo, del orden de lo comprobado y aceptado, abre un espacio de libertad, del cual también puede surgir el verdadero reconocimiento común. En cualquier mito, cuento o poesía, si podemos dar asentimiento general a lo que ahí se narra o se dice sin reparar en que si existe realmente un gigante capaz de beberse el mar o una princesa cautiva en el castillo o un gato astuto que da consejos a su rey, es porque aceptamos que el mito, el cuento, la poesía es una exploración de la naturaleza humana, de sus valores, de sus no valores, de su sufrimiento y de su muerte, en su acepción metafórica. En este sentido, apunta a un saber que va más allá de lo comprobable. Su verdad está en su poder para justificar y crear un nuevo orden. Su verdad está en el decir, no en el ser.

Con lo anterior no se busca invalidar a las ciencias positivas, las ciencias cumplen su papel de aportar *quiditas* a las cosas, al construir un campo de objetividad, al reproducir vía experimental un fenómeno en toda su pureza, pero eso no muestra todos los modos de ser de lo humano. La actividad científica y su afán de dominio del ente no resume la actividad humana. Cuando el ser humano busca expresar su experiencia mediante arte, literatura, poesía, narraciones, etcétera, busca salvaguardar una experiencia en su particularidad esencial, y si recordamos las características del pensamiento reflexionante, es ahí donde está lo universal. La experiencia humana es histórica, finita, irrepetible, y tenemos que pasar por las determinaciones del sentimiento, por el placer y por el dolor, por los símbolos, por la comunicabilidad general subjetiva, para expresar lo que nos es común; necesitamos, como pretende la reflexión, encontrar en lo particular lo universal.

Si nos quedamos con la primera *Crítica*, pareciera que más allá del conocimiento científico lo que queda es el mutismo. En cambio, si atendemos a la *Crítica del juicio*, surge la necesidad de dar palabra y voz a todo un ámbito de experiencias no sujetas a comprobación ni a experimentación. Y ése es el papel de la reflexión. El ser humano no puede reproducir sus experiencias en un laboratorio, a menos que se llame de tal manera a esos jirones de experiencia que presentan los psicólogos. Las ideas estéticas son lo opuesto a los experimentos. Dice Kant,

> entiendo por idea estética la representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que [...] pueda serle adecuado

> pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible. Fácilmente se ve que esto es lo que corresponde [...] a una *idea de la razón*, que es, al contrario, un concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede serle adecuada.[97]

Las ideas estéticas que se despiertan en virtud del juicio reflexionante, si bien carecen de correspondencia con el mundo objetivo, son *ideas* que resultan de una libertad con respecto al juicio determinante, pues su función radica no en producir un conocimiento objetivo, sino en la libertad de la razón y del entendimiento para producir símbolos. Si el poeta escribe *las piedras lloran,* se advierte como posibilidad propia del lenguaje no sólo producir conocimiento y determinar objetos, sino establecer justamente la relación de una representación con el sentimiento de placer y dolor, y por lo tanto, no es posible exigir la veracidad de una idea estética como *las piedras lloran.*[98] El ser humano tiene noticia de sí mismo en ocasión de la contemplación de la naturaleza, de ciertos objetos artísticos, en virtud de las ideas estéticas del genio, por lo cual, logra comunicar sus sentimientos a través de la naturaleza, de los objetos, de los animales y las plantas. Leemos en *Viernes o los limbos del Pacífico*: "Había humanizado a la que ahora podía llamar su esposa [es decir la isla] de una forma incomparablemente más profunda que como lo había hecho antes con todas sus empresas de administrador".[99] El ser humano necesita verse en lo otro, en la isla, en sus recovecos o hendiduras, y transformarlos en útero, en mujer y a las flores en hijos, para ir más allá de la isla administrada, para justificar nuestra existencia, casi incondicionadamente. El ser humano no debe resistirse a la invitación a explorar su existencia poética y míticamente, pues tal modo de pensar nos hace pasar a otro mundo. Sentir en forma palpable la diferencia entre la isla administrada y la otra isla, lo condicionado y lo incondicionado y, en ciertos momentos, su total

[97] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 270/FTO 49. (Las cursivas son de Kant.)

[98] "Que los juicios estéticos sean juicios reflexionantes nos pone sobre la pista de la más alta misión de la imagen artística: la comunicación del sentimiento en que consiste esta expresión, la expresión del sujeto". (F. Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*", en *op. cit.*, p. 105.)

[99] M. Tournier, *op. cit.*, p. 147.

entrecruzamiento. Cierto, lo más propio de la reflexión, de los discursos infundados y del arte es desrealizar, resignificar y, en esa misma medida, crear; pero ésa es la posibilidad de la vida de cada uno, la posibilidad de humanizar y humanizarnos.

Una reconsideración de las aspiraciones a lo incondicionado

En una nota a pie de página, en los parágrafos dedicados a la figura del genio, Kant escribe que "quizá no se haya dicho nada más sublime o no se haya expresado un pensamiento con mayor sublimidad que aquella inscripción del templo de *Isis* (la madre *naturaleza*): "Yo soy todo lo que es, lo que fue y lo que será, y mi velo no lo ha alzado nunca ningún mortal".[100] Es como si el autor de la tercera *Crítica* dijera, "la totalidad existe, pero el hombre no tiene los recursos para asirla". A decir de la *Crítica del juicio*, sólo mediante ideas estéticas se la puede atisbar, sondear, suponer, pero nunca alcanzar. En verdad, parece que el autor de la *Crítica de la razón pura* revalorara en la *Crítica del juicio* las aspiraciones a la totalidad, a las cuales buscó poner un límite en su salida teórica. Para él, su única salida genuina es estética y cabe pensar que, por lo mismo, si lo estético responde a aquellas aspiraciones metafísicas, entonces sea la salida estética la única capaz de ofrecer un fundamento a la existencia. Éste será el tema del pensamiento romántico, como cuando escribe Hölderlin: "sólo poéticamente habita el hombre esta tierra" y del propio Nietzsche al escribir "sólo como fenómeno estético está justificada la existencia". El lugar del arte, para cierta línea de pensamiento desde la *Crítica del juicio*, será inamovible, será el índice de toda verdad; pensemos por ejemplo en Gadamer y en Heidegger. El antiguo lugar de la metafísica lo ocupará ahora el arte, pero con conciencia de lo insondable. Dice el filósofo de *Verdad y método*: "Cada recuerdo del arte es un correctivo a ese carácter unilateral de la orientación moderna del mundo".[101] El arte como conciencia de lo insondable se dice y se vuelve a decir, sin poderlo confinar en imagen o concepto alguno.

[100] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 274/FTO 49. (Las cursivas son de Kant.)
[101] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 9.

LO SUBLIME O UNA RECONSTRUCCIÓN DE LO SUPRASENSIBLE: HACIA UN NÚCLEO ABISMAL

La nueva infinitud del universo
despierta otro tipo de sentimiento:
el de lo sublime.[1]

Kant divide la "Analítica del juicio estético" en dos partes, en la "Analítica de lo bello" y en la "Analítica de lo sublime". Es en lo sublime donde se experimenta la sensación de ruptura de todo límite cuanto más informe sea el objeto de la representación y, a la par, la extrema colindancia con lo suprasensible, con nuestra insondable profundidad. Así, el "amplio océano en irritada tormenta", su carácter informe, violento, desordenado, despierta una multitud de ideas que van más allá de dicha representación. Éste es el poder del juicio reflexionante: en virtud de lo sensible, es posible el acercamiento a zonas inaccesibles al pensamiento conceptual, incluso el acercamiento al propio abismo de la razón, pues es en lo sublime que experimentamos y tenemos noticia de lo ilimitado en nosotros.

Ya en la "Dialéctica trascendental", Kant nos había dicho que el argumento físicoteológico en favor de la existencia de Dios dirige la mirada hacia la majestuosidad del mundo, hacia la maravilla de la naturaleza, asciende de grandeza en grandeza, de lo condicionado a la condición y llega al supremo e incondicionado creador. A Kant le parece el argumento en favor de la existencia del ser supremo de mayor dignidad, prestigio y vigor, pero lo que importa aquí es que podemos pensar que la prueba fisicoteleológica es fruto de la experiencia de lo sublime:

> Un ser que posea todo el poder, la sabiduría, etc.; en una palabra toda la perfección correspondiente a un ser omnisuficiente. En

[1] Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 187.

> efecto, los predicados, "muy grande", "asombroso", "inmenso" aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad que sea la cosa en sí misma, sino que son sólo representaciones relativas de la magnitud del objeto que el observador (del mundo) compara consigo mismo y con su capacidad de comprensión.[2]

Frente a lo considerado grande, asombroso, inmenso, nos encontramos ante la imposibilidad de asignar un concepto apropiado a dicha representación, pero, además, hay como una comparación del objeto con nosotros mismos, ¿con qué de nosotros mismos? ¿Con qué facultad? Éste es el asunto del tratamiento kantiano de lo sublime.

La distancia entre lo bello (Das Schöne) y lo sublime (Das Erhabene)

Lo bello y lo sublime presentan grandes diferencias, aunque ambos placen por sí mismos, presupongan un juicio de reflexión y, por lo tanto, no dependan de ningún concepto, sus juicios sean particulares (sin más pretensión que el sentimiento de placer o dolor) y no contengan conocimiento del objeto, pues, mientras lo bello se encuentra ligado a la forma del objeto, a su limitación, por el contrario, lo sublime puede encontrarse representado por un objeto sin forma que representa ilimitación. Así, lo bello es la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento. Lo sublime, de un concepto indeterminado de la razón. En el primer caso, la representación está unida a la calidad, en el segundo, a la cantidad. La satisfacción producida en uno y otro caso es diversa. Lo bello está acompañado de un sentimiento de impulsión a la vida, incluso de encanto y de una imaginación que juega. Lo sublime, lejos de ello, produce el "sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas",[3] a tal grado que no se trata de un juego de la imaginación y el entendimiento, sino de gravedad,

[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A628/B656.
[3] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 184/FTO 23.

formalidad o seriedad en la ocupación de la imaginación (*Ernst in der Beschäftigung der Einbildungsktaft*).[4] En lo bello, el sujeto experimenta atracción por el objeto, en lo sublime, repulsión. En lo bello, encanto, placer positivo. En lo sublime, experimentamos no otra cosa que admiración o respeto, a lo cual, Kant llama placer negativo.

Kant se interna aún más en la diferencia radical entre lo bello y lo sublime. En la belleza natural "el objeto parece ser una finalidad en su forma". Esto significa que el objeto denominado bello "parece ser determinado de antemano para nuestro juicio".[5] En cambio, el sentimiento de lo sublime es despertado en la aprehensión de algo que es "*contrario* a un fin para nuestro juicio, *inadecuado* a nuestra facultad de exponer, y, en cierto modo, violento a la imaginación".[6] Cuanto más violento o más contrario a nuestra razón, tanto más sublime es. Lo sublime es contrario a un fin. "Lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón, que, aunque ninguna exposición adecuada de ellas sea posible, son puestas en movimiento y traídas al espíritu justamente por esa inadecuación que se deja exponer sensiblemente".[7] El tan citado ejemplo del *amplio océano en irritada tormenta*, su aspecto terrible no es lo sublime, sino todo el conjunto de ideas que despierta: "viéndose el espíritu estimulado a dejar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que encierra una finalidad más elevada".[8]

En lo bello descubrimos una técnica de la naturaleza, amplía nuestro concepto de la misma, pues lejos de ser un mero mecanismo sin finalidad (*zwecklosen Mechanism*), la naturaleza se revela como arte. Por esa razón, la belleza natural "parece ser una finalidad en su forma, mediante la cual el objeto parece, en cierto modo, determinado de antemano para nuestro juicio".[9] En cambio, lo sublime no nos proporciona concepto de la naturaleza alguno o principios objetivos particulares, pues la naturaleza despierta lo sublime "en su caos o en

[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 185/FTO 23.
[6] *Ibid*., p. 184/FTO 23. (Las cursivas son mías.)
[7] *Ibid*., p. 185/FTO 23.
[8] *Idem*.
[9] *Ibid*., p. 184/FTO 23.

su más salvaje e irregular desorden y destrucción, con tal de que se vea grandeza y fuerza".[10] En lo sublime no podemos representarnos "absolutamente nada de finalidad en la naturaleza" (*überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst*).[11] "Para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar una base (*Grund*) fuera de nosotros; para lo sublime, empero, sólo en nosotros y en el modo de pensar que pone sublimidad en la representación de aquélla".[12]

De esta manera, Kant separa la idea de *lo sublime* (*Das Erhabene*) de una finalidad de la naturaleza (*Zweckmässigkeit der Natur*) propia de lo bello. La finalidad de la naturaleza descubierta por lo bello está en las antípodas de lo sublime. En la idea de lo sublime no se representa forma alguna particular de la naturaleza.[13] Así, en la experiencia de lo sublime experimentamos los límites de nuestras facultades cognoscitivas (la necesaria armonía de la imaginación y el entendimiento) y experimentamos la necesidad de las ideas de la razón. Las cuales, como sabemos, carecen de objeto que les corresponda, pero son despertadas por lo "grandioso", "asombroso" y "magnificente".

[10] *Ibid.*, pp. 186-187/FTO 23.

[11] *Ibid.*, p. 186/FTO 23.

[12] *Idem*.

[13] Según Valeriano Bozal, Kant concibe tres formas de representación de la naturaleza en la *Crítica del juicio.* La primera, el principio de finalidad de la naturaleza que permite concebir y es condición de la conexión de los fenómenos bajo leyes particulares. En ésta, la unidad de la naturaleza y de la experiencia coinciden y se acomodan. La segunda, lo bello como adecuación de una representación de la naturaleza a las facultades cognoscitivas, lo que produce placer estético y permite el juicio e gusto. La tercera, lo sublime. De este sentimiento del espíritu frente a la naturaleza dice Bozal: "podemos representar a la naturaleza como inadecuada a los límites del conocimiento sensible y solicitar de la razón una idea de lo absoluto que de cuenta de ella" (V. Bozal, "Desinterés y esteticidad en la *Crítica del juicio*", en *Estudios sobre la "Crítica del juicio"*, p. 85). Ésta es la condición de lo sublime: recurrir a ideas de la razón, pues lo "predominante no es la unidad (limitación) de lo diverso sino la ilimitación de lo grandioso y magnificente". (*Idem.*) Aquí la imaginación no es capaz de dar cuenta de la magnitud de la naturaleza y exige una idea de la razón, lo que origina el placer de lo sublime en la superioridad racional del sujeto. La inadecuación entre la naturaleza y el sujeto es una superioridad sobre la naturaleza.

Lo sublime como señalización de una facultad suprasensible

Lo sublime constituye un juicio estético, y llamamos sublime a lo que es absolutamente grande, grande por encima de toda comparación. Sin embargo, es indispensable entender en primer término que "grande" dado que no es una intuición, ni un concepto puro y ni tampoco un concepto de razón, no constituye un principio de conocimiento. Por lo tanto, pertenece al pensamiento reflexionante y su base tiene "una finalidad subjetiva de la representación en relación con el juicio",[14] por lo cual, si digo que algo es grande, no tengo ninguna medida objetiva que sirva de referencia para establecer una comparación, y no por ello se deja de pretender una aprobación universal, pero esa aprobación universal, no se declara de manera determinante, sino reflexionante, "porque es una medida meramente subjetiva que está a la base del juicio que reflexiona sobre magnitudes".[15] Hay algo que agregar, que el predicado grande o pequeño es lícito aplicarlo a los objetos; por ello, si es grande, unimos a la representación, respeto. Si es pequeño, desprecio, lo sublime descansa en otro lugar. Para Kant, es fundamental buscar el fundamento de lo sublime no en las cosas de la naturaleza, sino en nuestras ideas; recordemos, las ideas no tienen objeto que les corresponda. Por lo mismo, nada de lo que puede ser objeto de los sentidos es sublime. Lo sublime no es una determinación del objeto como la señalización de una facultad en nosotros: la de lo suprasensible.

¿Cómo es que ocurre esto? La imaginación es una tendencia de progresión en lo infinito. La razón, sin progresión alguna, al poseer lo infinito como idea real, posee una pretensión de totalidad absoluta. Nos encontramos luego con que:

> Esa misma *inadecuación* de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros (*die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns*), y el uso que el juicio hace naturalmente de algunos objetos para este último (el sentimiento), pero no el objeto de los

[14] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 188/FTO 25.
[15] *Ibid.*, p. 189/FTO 25.

> sentidos, es lo absolutamente grande, siendo frente a él todo otro uso pequeño. Por lo tanto, ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu (*die Geiststimmung*), mediante una cierta representación que ocupa el juicio reflexionante.[16]

Por ello, "*sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos* (*das jeden MaBstab der Sinne übertrifft*)".[17] Ésta es la facultad de lo suprasensible. Tenemos la nueva inmersión del filósofo en el ancho y borrascoso mar de lo suprasensible, carente de límites; inaccesible en la *Crítica de la razón pura* al conocimiento, es aquí despertado por la apreciación estética de las magnitudes en la naturaleza. Los ejemplos aportados por Kant son innumerables: el océano rugiendo de ira, los volcanes con todo su poder devastador, masas informes de montañas en salvaje desorden; pero todo ello, para Kant, no es lo sublime, como la anunciación de una facultad suprasensible en nosotros. Dicha facultad es insondable e ilimitada y, por lo tanto, lo sublime no radica en los objetos, sino en la subjetividad. Con todo esto, después de las enormes limitaciones presentadas por las representaciones o las imágenes y el discurso teórico, Kant nos acerca por otro medio a lo suprasensible, y con ello al núcleo abismal del ser humano.

La facultad cognoscitiva, no puede nunca enunciarlo ni anunciarlo ni revelarlo. De ahí que la apreciación estética de las magnitudes difiera de la apreciación matemática. En aquélla —dice Kant:

> hay un máximo, [...] que cuando es juzgado como una medida absoluta por encima de la cual no es posible ninguna subjetiva mayor (para el sujeto que juzga), entonces lleva consigo *la idea de lo sublime y determina aquella emoción que ninguna apreciación matemática de las magnitudes por medio de números* [...] *puede producir*, porque esta última expone siempre solamente las magnitudes relativas por comparación con otras de la misma clase, y *aquélla primera expone las magnitudes en forma absoluta en cuanto el espíritu puede aprehenderlas en una intuición.*[18]

[16] *Ibid.*, p. 191/FTO 25. (Las cursivas son mías.)
[17] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)
[18] *Ibid.*, p. 192/FTO 26. (Las cursivas son mías.)

El conocimiento capta lo relativo, lo finito, lo limitado, aquello donde siempre es posible el más y el menos, sin embargo, es incapaz de captar o asir lo máximo, lo que supera todas las contradicciones, ésta fue la tesis que Cusa plasmó en su *Docta ignorancia*, misma que Kant retoma en lo que llamó apreciación matemática de las magnitudes. Sólo que para Kant, lo máximo (Cusa también habló de lo máximo) es una facultad, insisto *en nosotros*, a dicha facultad le es posible no la apreciación matemática de las magnitudes, sino la *pura intelectual apreciación de las magnitudes*: le es dado pensar el infinito dado sin contradicción. Lo máximo es "esa magnitud que a sí misma es igual. De ahí se colige que se ha de buscar lo sublime, no en las cosas de la naturaleza, sino en las ideas".[19] Dice el filósofo:

> Lo infinito, empero, es absolutamente grande [...] Pero [...] el poder solamente pensarlo como *un todo denota una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos* (*zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen MaBstab der Sinne übertrifft*). [...] *para poder sólo pensar el infinito dado sin contradicción, se exige en el espíritu humano una facultad que sea ella misma suprasensible*, pues sólo *mediante ella y su idea de un noúmeno*, *que no consiente intuición alguna*, pero que es puesto como sustrato para la intuición del mundo como fenómeno, *es totalmente comprendido lo infinito del mundo sensible bajo un concepto*, en la *pura intelectual apreciación de las magnitudes*, aunque en la matemática, mediante conceptos de números, no pueda jamás ser totalmente pensado. *Hasta la facultad de poder pensar como dado el infinito de la intuición suprasensible (en su substrato inteligible) supera toda medida de la sensibilidad, y es grande por encima de toda comparación, incluso con la facultad de apreciación matemática;* [...] *como ensanchamiento del espíritu que se siente capaz de saltar las barreras de la sensibilidad en otro sentido (en el práctico)*.[20]

Hasta aquí, Kant establece que la facultad de lo suprasensible hace posible la pura apreciación intelectual de las magnitudes, dicha facultad hace además posible pensar lo infinito como un todo, y, por ser la facultad sin límites, es la facultad que supera toda medida de

[19] *Ibid.*, p. 190/FTO 25.
[20] *Ibid.*, p. 196/FTO 26. (Las cursivas son mías.)

la sensibilidad, no sólo en cuanto le es dable trascender lo finito, imposible para la facultad apreciativa matemática, sino porque ella misma es la que en el terreno de lo práctico (de la ética) supera los límites de la sensibilidad. Podemos pensar que esa facultad es poseedora de las ideas que superan toda medida de la sensibilidad: Dios, la libertad y la inmortalidad, y, más aún, que lo sublime es el producto del concepto mismo de libertad:

> *La capacidad de sentir un placer nacido de la reflexión sobre la forma de las cosas* (de la naturaleza, como del arte) *expresa* no sólo una finalidad de los objetos en relación con el juicio reflexionante, conformemente al concepto de la naturaleza que tiene el sujeto, sino también al revés, *una finalidad del sujeto en relación con los objetos, según su forma y hasta su carácter informe, a consecuencia del concepto de libertad*; por eso ocurre que el juicio estético debe ser referido no sólo a lo bello como juicio de gusto, sino también, *como nacido de un sentimiento del espíritu, a lo sublime*.[21]

Por ello, un juicio puro sobre lo sublime, y por lo tanto estético, se produce sin determinación de fin alguno del objeto. Sólo por ello, también es necesario mostrar lo sublime, sin mezcla de juicio teleológico, no en los objetos del arte,

> donde un fin humano determina, tanto la forma como la magnitud, ni en las cosas naturales *cuyo concepto lleve ya consigo un determinado fin* [...] sino en la naturaleza bruta (y aun en ésta sólo en cuanto no lleve consigo, en sí, encanto alguno o emoción de verdadero peligro), en cuanto solamente encierra magnitud.[22]

Si bien en principio Kant parece reconocer que sublime es "la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud", su veredicto final es que llamamos "sublime, no tanto el objeto como más bien la disposición del espíritu en la apreciación del mismo".[23] Éste es un asunto que Kant aclara. Esa disposición

[21] *Ibid*., p. 121. (Las cursivas son mías.)
[22] *Ibid*., p. 194/FTO 26. (Las cursivas son de Kant.)
[23] *Ibid*., p. 197/FTO 26.

del espíritu (*die Geitesstimmung*), que es lo propiamente sublime y lo propiamente reflexionante de este juicio estético, aparece y acontece por mediación de fenómenos cuya intuición llevan consigo la idea de la infinitud. (La pura apreciación intelectual de la magnitud no consiente intuición alguna.) En este sentido, aunque lo sublime es una disposición del espíritu, requiere para su aparecer, la apreciación estética de las magnitudes, muy diferente a la apreciación matemática y a la apreciación intelectual. Lo sublime surge de una experiencia de inadecuación de la imaginación para aprehender una medida fundamental, y por eso lo que en ella se experimenta es un ensanchamiento de la imaginación. Dice Kant:

> Ahora bien: la medida fundamental propiamente inmutable de la naturaleza (*unveränderliche Grundmass der Natur*) es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una *inmensidad* (*Unendlichkeit*) comprendida. Pero como esa medida fundamental es un concepto contradictorio, [...] aquella magnitud de un objeto natural, en la cual la imaginación emplea toda su facultad infructuosamente, *tiene que conducir el concepto de la naturaleza a un substrato suprasensible* (*ubersinnliches Substrat*) (*que está a su base y también a la de nuestra facultad de pensar*), *que es grande por encima de toda medida sensible, y nos permite juzgar como* sublime, no tanto el objeto como más bien la disposición del espíritu (*Gemütsstimmung*) en la apreciación del mismo.[24]

Se trata de la inadecuación entre la imaginación y la razón. El juicio reflexionante, en el caso de lo sublime, como un juicio eminentemente subjetivo, surge cuando "el espíritu empero se siente elevado en su propio juicio, cuando abandonándose a la contemplación de esas cosas, sin atender a su forma, abandonándose a la imaginación y a una razón unida con ella, aunque totalmente sin fin determinado y sólo para ensancharla, siente todo el poder de la imaginación, inadecuado, sin embargo, a sus ideas".[25] A la inversa, al introducir Kant la determinación moral de nuestra facultad suprasensible: lo sublime produce una "disposición del espíritu adecuada y compatible con la que el influjo de

[24] *Idem*. (Las cursivas son mías.)
[25] *Ibid*., p. 198/FTO 26.

determinadas ideas (prácticas) produciría en el espíritu".[26] Lo cual ya lo había expresado al decirnos que la facultad de lo suprasensible era semejante a la facultad capaz de romper con las barreras de lo sensible en el campo de lo práctico. Podríamos agregar, lo finito y determinado del conocimiento teórico contrasta con lo ilimitado de nuestra facultad suprasensible, con la facultad que nos lleva a romper los límites de la sensibilidad. La libertad en la *Crítica del juicio* se desdibuja como concepto de razón para convertirse en la determinación más propia del espíritu. Esto empieza a aclarar por qué la facultad de juzgar en el caso de lo sublime y como juicio reflexionante establece puentes con la facultad de desear o razón: "ese objeto nos hace, en cierto modo, intuible la superioridad de la determinación razonable de nuestras facultades de conocer sobre la mayor facultad de la sensibilidad".[27]

Lo sublime, pues, posee una doble vertiente, un sentimiento de dolor por la discordancia de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la razón, y a la vez, un sentimiento de placer "por la concordancia que tiene ese juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible con las ideas de la razón; es para nosotros ley (de la razón) el sentimiento de esa determinación suprasensible concuerda con aquella ley".[28] El sentimiento de nuestra determinación suprasensible produce placer, mientras que el encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón, produce dolor. Concordancia y discordancia en el sentimiento de lo sublime es un movimiento de placer y dolor, atracción y repulsión, pues

> Lo trascendente para la imaginación (hacia lo cual ésta es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella, por decirlo así, un abismo donde teme perderse a sí misma, pero para la idea de lo suprasensible en la razón el producir semejante esfuerzo de la imaginación no es trascendente sino conforme a su ley; por lo tanto, es atractivo justamente en la medida en que es repulsivo para la mera sensibilidad.[29]

[26] *Ibid*., p. 197/FTO 26.
[27] *Ibid*., p. 199/FTO 27.
[28] *Ibid*., p. 200/FTO 27.
[29] *Ibid*., p. 200-201/FTO27.

Lejos del logro de un concepto determinado del objeto, atracción y repulsión, placer y dolor, propios del juego de las facultades subjetivas del espíritu, "producen una finalidad subjetiva": el sentimiento de que somos poseedores de una razón pura, independiente. A esto llama Kant, la cualidad del sentimiento de lo sublime: la "conciencia de una facultad ilimitada en el mismo sujeto".[30] Esta explicación kantiana de la experiencia de lo sublime, permite entender —si lo importante en lo sublime es la disposición del espíritu— por qué ante la inmensidad del cielo y del mar podamos sentir que la libertad es lo más propio del espíritu y no un concepto. Esta disposición del espíritu, lo sublime, alcanza una superioridad sobre el saber teórico, pues éste con sus recursos no alcanza para ofrecer una fundamentación de la libertad, pero lo sublime como determinación del espíritu apunta a lo suprasensible y nos recuerda nuestra determinación moral, por mucho que la representación sea inadecuada a las ideas de la razón. Es más, la experiencia de desbordamiento de las fuerza vitales es fruto de la inadecuación entre la representación y el concepto de la razón. Recordemos que en el pensamiento de Kant la libertad es una de las ideas de la razón, a la cual es inadecuada cualquier representación.

Si lo sublime nos lleva a la sentencia: toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón, es porque obliga a pensar siempre, a propósito de un objeto de la naturaleza, la incapacidad de la misma para exponer ideas, a pesar del esfuerzo del espíritu por adecuar las ideas de la razón a la representación empírica.

La determinación moral de aquel núcleo abismal

Es necesario aclarar la determinación moral de aquella facultad ilimitada. Para Kant, el juicio sobre lo sublime descansa o tiene sus bases en la naturaleza humana: en "la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral".[31] Si lo propio de los juicios estéticos es la necesidad que les es atribuida, esto es, la necesidad de que concuerde nuestro juicio con el de otros; en el caso de lo sublime, esta

[30] *Ibid.*, p. 202/FTO 27.
[31] *Ibid.*, p. 210/FTO 29.

necesidad atribuida, esta exigencia, descansa en el sentimiento moral que suponemos en el otro. Dice el filósofo: "la exigimos sólo bajo una suposición subjetiva (que, sin embargo, nos creemos autorizados a exigir a cada cual), a saber, la del sentimiento moral en el hombre, y por esto atribuimos, a su vez, necesidad a ese juicio estético".[32] Este aspecto moral del juicio sobre lo sublime ya lo había introducido Kant al hablarnos de que si ciertos objetos despiertan en nosotros lo sublime es porque "elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza".[33]

Ahora, visto lo sublime desde la perspectiva de *la facultad de juzgar* y como facultad apta para establecer relaciones con la razón, en cuanto facultad de desear, "el juicio sobre lo sublime [...] tiene sus bases en la naturaleza humana y en aquello que, además del entendimiento sano, se puede al mismo tiempo exigir y reclamar a cada cual, a saber, la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral".[34] Si en lo bello, el juicio estético permitía introducir una finalidad en la naturaleza, y en esa medida podía establecer el juicio relaciones con el entendimiento, el juicio estético en el caso de lo sublime establece las mediaciones para poder hablar de la razón, particularmente como disposición a la moral. La facultad de juzgar, en el caso de lo sublime, establece diversas transiciones que van desde la conciencia de que la naturaleza concebida como fenómeno falta absolutamente lo incondicionado, le falta la magnitud absoluta que pide la razón, hasta la necesidad de considerar a la naturaleza como exposición de una idea en sí, esa idea no se puede determinar, de acuerdo con esa idea no podemos conocer la naturaleza, sino sólo pensarla. Así, lo sublime en primera instancia se manifiesta como el sentimiento de terror y temblor sagrado hacia la naturaleza, seguido del esfuerzo de la imaginación hasta sus límites por lograr acceder al objeto, hasta volver a la naturaleza adecuada a la razón, hasta hacer del objeto algo con finalidad subjetiva. La naturaleza pues no puede tener acceso a

[32] *Ibid*., p. 210-211/FTO29.
[33] *Ibid*., p. 204/FTO 28.
[34] *Ibid*., p. 210/FTO 29.

la exposición de ideas. Es necesario ir más allá de la representación empírica. Sólo entonces viene inevitablemente "la razón, como la facultad de la independencia de la absoluta totalidad, y produce el esfuerzo del espíritu, aunque éste sea vano, para hacer la representación de los sentidos adecuada con aquélla".[35] Ese esfuerzo y la imposibilidad de acceder a la idea por medio de la imaginación "es una exposición de la finalidad subjetiva del espíritu en el uso de la imaginación para la determinación suprasensible del mismo". Esa finalidad subjetiva "nos obliga *a pensar* subjetivamente la naturaleza misma en su totalidad, como exposición de algo suprasensible, sin poder realizar *objetivamente* esa exposición".[36] La experiencia de lo sublime revela la imposibilidad de dar imágenes a una idea. Es lo imposible de representar o de esquematizar, pues lo que ahí se encuentra no es la armonía de nuestras facultades cognoscitivas sino la inadecuación de la sensibilidad y la razón. La naturaleza es representada como opuesta a nuestras facultades cognoscitivas. En lo sublime, las facultades no pueden esquematizar o crear representaciones de lo que no es esquematizable, lanzándose el espíritu a las ideas indemostrables de la razón.[37]

Inmediatamente Kant nos dice que este procedimiento del espíritu en el caso de lo sublime muestra su fundamento ético; se trata finalmente de hacer violencia a la sensibilidad para extenderla hacia la esfera práctica y "dejarle ver más allá en lo infinito".[38] Lo sublime no puede dejar de tener influjo "en la conciencia del propio vigor" y por lo tanto "siempre debe tener relación con el modo de pensar, es decir, proporcionar máximas a las ideas intelectuales y de la razón en una fuerza superior sobre la sensibilidad".[39] En ambos casos descubrimos "una insondable profundidad de esa facultad suprasensible con sus consecuencias que se extienden hasta donde ya no alcanza la vista".[40]

[35] *Ibid.*, p. 213/FTO29.

[36] *Idem.* (Las cursivas son de Kant.)

[37] *Cf.* Francisca Pérez Carreño, "Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*", en *Estudios sobre la Crítica del juicio*, p. 102. Sin embargo, dice la autora de dicho artículo: "para que una obra pueda considerarse sublime tiene que estar de algún modo planteada la inadecuación entre sensibilidad y razón". (*Ibid.*, p. 103.)

[38] I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 209/FTO29.

[39] *Ibid.*, p. 221/FTO29.

[40] *Ibid.*, p. 217/FTO29.

Es por eso que en el caso de lo sublime, según Kant, la imaginación se siente ilimitada justamente por la supresión de las barreras de la sensibilidad. La máxima de eso mismo se expresa en el pasaje de uno de los mandamientos: "No debes hacerte ninguna imagen tallada ni alegoría alguna, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra, ni de lo que hay debajo de la tierra". Lo mismo pasa a la ley moral, pues aunque no tengan nada los sentidos fuera de sí "permanece imborrable la idea de la moralidad".[41] Aunque no podamos conocer la idea de la libertad moral, es determinante.

Un núcleo abismal en el ser humano: lo suprasensible

...insondable profundidad de esa facultad
suprasensible con sus consecuencias, que se
extienden a donde ya no alcanza la vista.[42]

Bien sé que suelo en ella no se halla,
Y que ninguno puede vadeadla,
Aunque es de noche.
San Juan de la Cruz

Si lo sublime señala lo suprasensible en nosotros, entendido como *eso* que es grande por encima de toda medida sensible, como eso que supera toda medida de la sensibilidad, es necesario pensarlo como el acceso del ser humano a su propio núcleo abismal, el mismo que lleva al ser humano a plantearse las tareas metafísicas incumplibles e irrealizables: el acceso a Dios, a la libertad, a la inmortalidad. En la *Crítica del juicio*, Kant ofrece una nueva determinación de la idea de lo suprasensible: no basta saber que el tejido de lo suprasensible son los hilos de las ideas, su supuesto es la ilimitación del espíritu. Lo carente de límite en nosotros. En la *Crítica de la razón pura*, el ser humano

[41] *Ibid.*, p. 222/FTO29.

[42] I. Kant, *Crítica del juicio*. En el original: "eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsechliche such erstreckenden Folgen". (I. Kant, *Kritik del Urteilskraft*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1995, p. 177.)

puede sentir el jalón de esos hilos como puro anhelo y deseo, pues aquellas ideas no tienen objeto que les corresponda. Siempre hay un más allá para nuestra razón insatisfecha, para nuestra razón que como la voluntad schopenhaueriana es *aspiración sin término* (*endlosen Streben*). En la tercera *Crítica* se agrega una determinación más a las mismas, carecen de representación.

En la tercera *Crítica*, además de dar cuenta de la experiencia que anuncia esa aspiración sin término, esto es, lo sublime, Kant considera que lo suprasensible es despertado por ocasión de lo sensible, pero en cuanto *Übersinnlichen* (suprasensible), como algo que apunta más allá de lo visible y no se satisface con cosa alguna del mundo.[43] En lo sublime se experimenta ese desacuerdo entre la razón y la imaginación, lo finito y lo infinito, y finalmente el jalón de lo suprasensible, que Kant llama sentimiento de desbordamiento. En lo sublime se experimenta el desacuerdo esencial que nos habita. Sólo en medio de ese desacuerdo se abre el poder de atisbar en nuestro núcleo abismal, en lo suprasensible. Ésta es la esencia de la experiencia de lo sublime, entrever desde lo particular y lo finito lo suprasensible o lo carente de límites en nosotros. A través de una representación particular es posible ver más allá en lo infinito. Se puede apuntar a él, no apresarlo. Esto es lo propio del pensamiento reflexionante, pues el pensamiento reflexionante no determinante carece por completo de pretensiones cognoscitivas. Sin pretensiones cognoscitivas mediante la experiencia estética de lo sublime vamos mucho más allá del discurso teórico. Se produce un verdadero ensanchamiento del espíritu.[44] Lo sublime es la experiencia de dicho ensanchamiento. Ésa es su función.

Vale la pena mirar de cerca al ámbito que abre la experiencia de lo sublime. De dicha experiencia no podemos tener concepto, representación u objeto que le corresponda, y es que la libertad es lo que nos hace

[43] Dice específicamente Kant: "lo sublime puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación*". (I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 183/FTO 23.)

[44] "Lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón, que *aunque ninguna exposición adecuada de ellas sea posible, son puestas en movimiento y traídas al espíritu justamente por esa inadecuación que se deja exponer sensiblemente*". (*Ibid.*, p. 185/FTO 23. Las cursivas son mías.)

irreductibles a cosas, es la materia misma del espíritu. Esa *imposibilidad de asir, apresar, determinar* la infinitud es también lo que caracteriza a los otros dos conceptos de razón, también signos de nuestro ser ilimitado: Dios y la inmortalidad. Se apunta, se tiende hacia lo suprasensible, pero no se posee, no se tiene dominio de él, está fuera del dominio de las facultades cognoscitivas. Dios, la libertad y la inmortalidad, ámbitos que tradicionalmente han tejido lo suprasensible, son las formas esenciales del no límite, y es posible pensarlos ahora como algo que se origina de una facultad que supera toda medida de los sentidos, de una facultad que es transgresora de todo límite y de toda forma, y que podemos pensarla como facultad abismal, pues esa facultad que en la superación de los límites nos deja absolutamente abiertos, como en la contemplación que acaece en ciertos momentos del mundo, es la vía privilegiada de acceso a nuestra ilimitación originaria. La experiencia de lo sublime es experiencia de no fundamento.

La reflexión kantiana sobre lo sublime hace pensar en las tareas de la filosofía; su tarea consiste en acercarse y abrir la insondable profundidad, en alcanzar el grado extremo de la no determinación, la inasible base de la realidad, lo abismal en el ser humano. La historia del pensamiento de la falta de fundamento encuentra en la "Analítica de lo sublime" uno de sus momentos más importantes. Ahí encontramos, sin duda alguna, un reposicionamiento del problema de la metafísica. Su tarea es pensar la imposibilidad de alcanzar el fundamento. El suelo de las ideas de la razón es sin fondo, inasible, un auténtico *Abgrund*. Entrever, no asir, vislumbrar, mas no determinar, reflexionar pero no conocer, esto es pensar.

El filósofo que emerge de la filosofía crítica no retrocede ante nuestra insondable profundidad, se mantiene ahí, logra vencer el *horror vacui*. Se convierte en su objeto, su resorte y en índice de su verdad. Esta actitud es la que heredó Schelling cuando escribió que si el ser originario es querer (*Wollen*), entonces entre sus principales características estaba la *Grundlosigkeit* (la falta de fundamento),[45] pero también la

[45] "En suprema y última instancia no hay otro ser que *querer* (*Wollen*). Querer es el ser originario y sólo en éste concuerdan todos los predicados del mismo: *ausencia de fundamento* (*Grundlosigkeit*), eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación". (F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, p. 146.)

heredó Schopenhauer al manifestar que en cada palmo de la realidad hay algo en lo cual no podemos encontrar un fundamento (*Grund*), una razón (*Ursache*), una aclaración (*Erklärung*). Mostrar la razón que languidece, que desfallece, más aún, conducirla hasta el límite de sus fuerzas, hasta su desfallecimiento, parece ser una de las acepciones del oficio de filosofar. Esto es, pensar.

Es necesario ir ahí donde el afán de dominio de la subjetividad se desploma por completo, sin concepto, sin fin y sin interés acontece la experiencia estética, de igual modo, en lo sublime se entrevé lo suprasensible pero sin lograr determinarlo, sin encontrar un concepto que corresponda, ni siquiera una representación que le sea adecuada. La subjetividad en un caso experimenta en el pleno de la emoción sin necesidad de subsumir intuiciones a conceptos una armonía entre la imaginación y el entendimiento, en el otro, un desarreglo y una desarmonía de las mismas, un desarreglo entre la imaginación y la razón, al no poder encontrar concepto que corresponda a dicha representación. En ambos casos, se asiste a un fracaso de las facultades cognoscitivas, de la actividad determinante.

Pensar en una de sus más importantes acepciones no es asegurar el dominio de la razón teórica sobre el mundo, sino retornar una y otra vez a nuestra errancia primera, a nuestra desposesión originaria, a lo suprasensible, tal y como lo hace Kant al prestar atención a esa disposición del espíritu que llamó lo sublime. En el decir poético de San Juan de la Cruz, leemos: “este saber no sabiendo / es de tan alto poder / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer; / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo”.

Con su última obra, Kant da un lugar digno a este saber no sabiendo, a este no saber entendiendo del que san Juan de la Cruz nos habla; si bien el pensamiento reflexionante no puede determinar los objetos extensos, puede acercarnos a una reflexión sobre las formas en que el ser humano se configura a sí mismo.

CONCLUSIONES
PENSAR EL PENSAMIENTO REFLEXIONANTE

Habrá de volver siempre la mañana?
¿No tendrá término el terrestre poder?
Novalis

No rechaces los sueños por ser sueños...
Soñar es el modo que el alma
tiene para que nunca se le escape
lo que se escaparía si dejamos
de soñar que es verdad lo que no existe.
Sólo muere
Un amor que ha dejado de soñarse
Hecho materia y que se busca en tierra
Pedro Salinas

La guía de interpretación seguida en esta segunda parte fue la distinción pensamiento reflexionante-pensamiento determinante. Éste es aquel que subsume intuiciones bajo conceptos y busca determinar las cualidades objetivas de las cosas. Por el contrario, el pensamiento reflexionante, sin interés ni concepto ni fin se despliega a partir de la relación de una representación con el sentimiento de placer y dolor y encuentra, de este modo, en lo singular, lo universal, en lo sensible, lo suprasensible, esto es, la manifestación de una regla que no se puede dar de otra manera.

Además, esta interpretación considera el punto de partida de la experiencia reflexionante la suspensión de la relación utilitaria con las cosas. Dicha relación encierra interés, cálculo y dominio sobre el mundo. En cambio, podemos decir que el pensamiento reflexionante pide y exige una captación de las cosas desde su inutilidad. Descartes pensaba que la sustancia extensa es aquello que tenía profundidad, movimiento, extensión, figura, etcétera. Con ello, consideraba que lo

propio de las cosas es aquello que las volvía cognoscibles y cuantificables. En cambio, el pensamiento reflexionante consiste en una suspensión radical de esta actitud objetivante. Parece, por lo mismo, que comparte algo común con la pretensión de la razón de acercarse a zonas que dan cuenta de nuestra subjetividad como aspiración a algo que escapa constantemente a lo que es visible, comprobable, mesurable y determinable. En esa medida, lo suprasensible (*Übersinnliche*) es lo que está más allá de lo visible y sensible. En esta interpretación, por lo tanto, el origen mismo de lo suprasensible es la suspensión de los derechos de lo visible, lo cual permite entender por qué Heidegger entendió por metafísica "el preguntar más allá de lo ente", esto es, como un "abandonarse a la nada" para que la pregunta fundamental resuene más originariamente desde el abismo que porta el Dasein y que, según nuestra lectura de lo sublime, es lo suprasensible.[1]

La filosofía de Kant también puede pensarse como una interrogación por la posibilidad de expresión de lo suprasensible (*Übersinnliche*). Pensemos en la diferencia entre conocer y pensar, propuesta en la primera *Crítica*. Ahora, en la *Crítica del juicio*, nos permitió acercarnos a una nueva determinación del pensar a través del juicio determinante y del juicio reflexionante. Si bien no podemos determinar las ideas de la razón, determinar las propiedades objetivas de las mismas, conducir a un conocimiento objetivo, medible y especificable, como ocurre con el discurso científico, sí podemos incursionar, explorar, proponer suponer, en un esfuerzo desmedido del sentimiento, a partir de signos de lo sensible, lo suprasensible. Tal es la función del juicio reflexionante.

El juicio establece las mediaciones con la razón y con el entendimiento, entre lo particular y lo universal, entre lo sensible y lo suprasensible a través de la relación del objeto con mi sentimiento de placer y dolor. A partir de dicha relación, existen zonas de lo sensible que irradian las aspiraciones eternas de la razón (lo sublime) o ideas estéticas que con símbolos y metáforas nos dan que pensar; existe la experiencia estética que nos enseña a habitar lo sensible desde su lado inútil, sin sentido, absurdo y nos enseña la contemplación como un modo privilegiado de estar en el mundo. Todo lo cual son zonas que al no dar cabida al concepto ni al discurso teórico son ámbitos de irradiación de lo infundado

[1] Martin Heidegger, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, pp. 105-108.

mismo. Sin embargo, no debemos olvidar que la moral y la religión son formas de atisbar en esas zonas de lo infundado. Kant propone nuevas tareas a la filosofía: pensar la riqueza del pensamiento reflexionante. El pensamiento filosófico tiene que pensar en las condiciones de posibilidad de esas zonas de irradiación de lo infundado, pensar las condiciones en las que acontece la suspensión del discurso teórico. El hombre está lejos de ser alguien que se contente con las verdades claras y distintas, es sobre todo un creador de sombras y necesita de ellas para explorarse a sí mismo.

Así, el artista, con sus ideas estéticas, construye una y otra vez zonas de lo infundado, ámbitos donde se mantienen suspendidos los derechos de lo visible, como la noche en Novalis, la Grecia antigua en Hölderlin, el sueño en Jean Paul. La noche y el sueño son ideas estéticas que con sus representaciones ocasionan tanto pensamiento que ponen en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar más, pues ésa es la función de las ideas estéticas: dar lugar a un pensar que no admite conclusión. Una idea estética es creadora, es decir, infinitamente productiva. La noche y el sueño como ideas estéticas acercan a ese espacio protegido de los derechos de lo visible, son nombres de lo suprasensible mismo. El pensamiento entonces se atreve a dar cuenta de lo insondable, tiene que arriesgarse a un modo de expresión no lógico o conceptual, sino metafórico. Tenemos entonces que acercarnos a la noche, al sueño, a las sombras, es la puerta de entrada a la totalidad, a lo incondicionado mismo, a eso que para la metafísica está vedado a través de los recursos exclusivos de la razón (como las pruebas cosmológicas, los paralogismos y las pruebas de la existencia de Dios que Kant analiza en la "Dialéctica trascendental"). La filosofía con sus propios recursos fracasa. Sondear lo insondable requiere de la mediación del juicio.

Para Kant, la razón no puede ni expresar ni captar lo suprasensible, pero la experiencia estética, además de la religión, puede entreverlo, y para el romanticismo, sólo es el arte quien puede traspasar los muros de lo sensible, acercarse a la noche, a lo suprasensible mismo, a lo incondicionado. Los conceptos son trastocados. "Acompañada de todas sus fuerzas el alma del mundo —dice Novalis— fue a asilarse en el más profundo santuario, en el alto recinto del corazón humano donde dominaría hasta que despuntara la esplendorosa aurora universal. La

luz dejó de ser morada de los dioses y signo celeste —los dioses se cubrieron con el velo de la noche. Fue la noche el inmenso seno donde se engendran las revelaciones".[2]

Inmersos en un mundo donde lo que se aprecia es la ciencia y la razón desmembradora, el sueño y la noche son "el asilo seguro".[3] Si seguimos a Novalis en sus *Himnos a la noche* (1797), el poeta que se interna en la noche se introduce en un lugar donde no hay tiempo ni espacio, sólo así suspende el poder terrestre, los afanes del mundo; ingresa en la "estela musgosa del recuerdo" y está convencido de que todo lo que nos entusiasma "está teñido del color de la noche", por eso el poeta exclama: "cuándo la luz dejará de ahuyentar a la noche y al amor". El poeta quiere y necesita transgredir el concepto y su ley. Con su *Crítica del juicio*, Kant nos introduce a esta conciencia a través de la contemplación sin concepto, sin fin y sin interés, de que somos capaces de introducirnos a un mundo transformado. Para Kant, el momento contemplativo es condición de suspensión de los derechos de lo visible. A través del sueño, el romántico deja tras sí la realidad, los derechos del mundo visible, pues lejos de resignarse a lo dado, crea otro universo. La suspensión del poder terrestre es una vuelta a la noche y al sueño.

El carácter exploratorio de las ideas estéticas, a partir de la suspensión del juicio determinante, también permite dar cuenta de los aspectos ominosos de la vida. El sueño en Novalis es un espacio de protección, pero si escuchamos la prosa poética de Jean Paul, en el sueño se está bajo el dominio de fuerzas oscuras.[4] Jean Paul escribe del sueño: "no tengo más que en sueños mis más profundas alegrías y penas".[5] Sí, también penas. Jean Paul elabora de manera onírica la idea de que no hay dioses que se acuerden de nosotros. No hay nada que rija este

[2] Novalis, *Himnos a la noche*, p. 53.

[3] La expresión *asilo seguro* es de Hegel.

[4] Dice Beguin de Jean Paul: "El maestro indiscutible del sueño, el poeta de los grandes sueños cósmicos, el pintor de paisajes fabulosos donde el universo se hace música y color, donde el yo se pierde infinitamente en los paisajes infinitos —pero también el evocador de apariciones aterradoras, de las cabezas sin miradas, de los campos de matanza y de los hombres sin manos". (Citado por Adriana Yánez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, p. 26.)

[5] Citado por Albert Beguin, *El alma romántica y el sueño*, p. 35.

universo. En el *Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo, no hay Dios* (1789), de Jean Paul, aparecen los verbos que indican temblor, estremecimiento, oscilación, tambaleo, como *erbebten* (temblar), *schwakten* (oscilar), *zitterten* (sacudir), y, a la vez, vemos cómo los símbolos más sagrados no se sostienen en sus propios cimientos. Previa a la anunciación de nuestra orfandad en el universo, en el sueño de Jean Paul se presentan los muros tambaleantes de la iglesia (*die zitternden Tempelmauern*), un inmenso terremoto (*eines unermesslichen Erdbebens*), la tierra oscilante (*die schwanktende Erde*). Del mismo modo aparece un Cristo con párpados sin ojos y en su palpitante corazón una herida. ¿Cuál era esa herida? La ausencia de Dios. Al preguntar los muertos a Cristo "¿Existe algún Dios?" (*dass kein Gott sei?*), éste contesta al final de un pasaje estremecedor: *él no es* (*er ist nicht*).

> He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo; pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el ser proyecta sus sombras, miré al abismo y grité: Padre, ¿dónde estás? Pero sólo escuché la eterna tempestad que nada gobierna; y el brillante arco iris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota. Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el Ojo de Dios, el universo fijó en mí su órbita vacía, sin fondo; la eternidad reposaba sobre el caos, lo roía y se devoraba a sí misma. —¡Griten disonancias, dispersen las sombras, ya que Él no es.[6]

Efectivamente, la idea de Dios no tiene objeto que le corresponda, no hay una idea de Dios que sea adecuada a este universo donde reina la tempestad eterna. El universo habla de una eternidad que se roe a sí misma y no de un Dios que allende el universo lo rija y ordene. Ninguna idea de Dios es adecuada a esta experiencia de caos y de sin sentido. Todos somos huérfanos. La muerte de Dios es vivida en los niveles más profundos del alma humana como experiencia del caos y del sin sentido. El silencio de Dios deja al ser humano en el abismo. Es por este camino por el cual Jean Paul tomó constancia de la soledad del

[6] A. Yáñez, *op. cit.*, p. 35.

hombre, del abismo y de la ausencia de los dioses. “¡Cuán solos estamos en la gran fosa del todo!”[7] Es a través del sueño que el poeta rastrea las posibilidades más ominosas, pero como eso, como posibilidad. Así, al final del *Discurso del Cristo muerto*, Jean Paul despierta de ese sueño terrible y comprueba la existencia de Dios, la felicidad del alma con su presencia, el brillo de la Tierra. Aquí el sueño funciona como un experimento. Sin Dios y sin dioses seríamos huérfanos, careceríamos de suelo, reinaría la noche eterna (*die ewige Nacht*). Esto es: el abismo. El *Discurso del Cristo muerto* muestra la condición exploratoria del lenguaje poético, su función es también sondear, expresar, los aspectos terribles y oscuros de la realidad. Todos los modos de ser de lo humano, oda la orbe de los sentimientos, de ahí su carácter reflexionante, no determinante.

La expresión estética es una inmersión en la subjetividad humana, en todas sus contradicciones y paradojas, a través de símbolos y metáforas. Por eso, es difícil pensar que Kant reste valor de verdad a la experiencia estética y al arte mismo; por el contrario, carecer de concepto, de interés y de fin y ser manifestación de una regla que no puede darse de otro modo, no quiere decir carecer de verdad. Significa que la experiencia estética no determina cartesianamente la anchura, la profundidad, la distancia y el movimiento de un objeto, que la verdad del arte es un saber del sentimiento de placer y de dolor. La verdad del arte ilumina el mundo desde el tamiz de la subjetividad. Sólo al pensamiento no calculador e instrumentalizador le es dable meditar sobre el poder creador y simbolizador de lo humano, como cuando Kierkegaard, al recurrir a la historia bíblica de Abraham, abandona el pensamiento que tiene como guías la causa y el efecto para introducirse al absurdo mismo que es la experiencia de la fe, la cual entraña un movimiento irreductible al principio de razón. El pensamiento reflexionante, lejos de construir un ámbito de dominio, se acerca con otros ojos al lenguaje, a la particularidad de la experiencia, a la palabra poética, a las narraciones, al diálogo, para mostrarnos que éstos, complejos, zigzagueantes, múltiples, erráticos, sin fundamento y sin sentido dado, por esto y justamente por eso, son vivos y creadores. Una vez

[7] *Ibid.*, p. 37.

llegados aquí, lejos de buscar un fundamento último, tal vez debamos acercarnos a la condición poética-reflexionante del pensar, iluminar la condición poética y exploratoria de nuestro ser y preguntarnos si acaso el único fundamento capaz de ofrecer una justificación plena al individuo es mítico-poético.

BIBLIOGRAFÍA

ALLISON, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. de Dulce María Granja. Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. de Patricio de Azcárate. Madrid, Espasa-Calpe, 1980. (Austral)

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. de Tomás Martínez Calvo. Madrid, Gredos, 1998.

ARRILLAGA TORRENS, Rafael, *Kant y el idealismo trascendental.* Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1979.

BALLESTEROS, M., *El principio romántico*. Barcelona, Anthropos, 1990.

BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño*. Trad. de Mario Monteforte Toledo. México, FCE, 1997. (Lengua y estudios literarios)

BENNET, J., *La Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid, Alianza, 1981.

BEUCHOT, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós Editores, 1999. (Esprit)

CAIMI, M. y Jorge Dotti, *Homenaje a Kant*. Buenos Aires, UBA, 1993. (Serie Libros)

CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*. Trad. de Luis Echávarri. Madrid, Alianza/Losada, 1981. (El libro de bolsillo)

CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1979.

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1985. (Breviarios)

CASSIRER, E., *La filosofía de la ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1984. (Obras de Filosofía)

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, Herder, 1993.

Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas*. Trad. de Sergio Pitol. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1996. (Ficción Breve)

Cusa, Nicolás, *La docta ignorancia*. Trad. de Manuel Fuentes Benot. Madrid, Aguilar, 1985. (Biblioteca de iniciación filosófica)

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006. (Filosofía)

Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Cátedra, 1997. (Teorema)

Deleuze, G., *Sobre los principios de la filosofía*. Trad. de E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1989. (Clásicos de la Filosofía)

Deleuze, G., *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1974.

Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe Mexicana, 1978. (Austral)

Dilthey, Wilhelm, *Obras de Wilhelm Dilthey. Hegel y el idealismo, i.* Trad. de Eugenio Ímaz. México, fce, 1978. (Obras de filosofía)

Fichte, Johann Gottlieb, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Trad. de José María Quintana Cabanas. Madrid, Tecnos, 1997. (Clásicos del pensamiento)

Frank, M., *Dios venidero*. Trad. de Helenas Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Del Serbal, 1994. (Delos)

Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Madrid, Trotta, 2002. (Estructuras y procesos)

Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra, 1994. (Teorema)

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método.* i. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1992. (Hermeneia)

Granja, Dulce María, *Kant en español*. México, uam/unam, 1997.

Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza: un ensayo sobre ontología y estética*. México, unam-Facultad de Filosofía y Letras, 2002. (Cuadernos de Posgrado)

Gruyer, Paul, *Diánoia-Anuario de Filosofía*, núm. 42. México, fce/unam-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996.

Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo xviii*. Trad. de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1998. (Historia y geografía)

Hegel, G. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid, Alianza, 1999.

Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?* Trad. de Xavier Zubiri. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.
Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003. (Serie Filosofía)
Heidegger, Martin, *Hitos*. Trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000. (Filosofía y pensamiento)
Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackerman Pilári. Barcelona, Gedisa, 1997. (Serie Cla.de.ma)
Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*. México, fce, 1981.
Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*. Trad. de Alberto Rosales. Caracas, Monte Ávila Editores, 1985. (Pensamiento filosófico)
Heine, Enrique, *Alemania*. México, unam, 1972.
Heller, Ágnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Trad. de Marcelo Mendoza Hurtado. Barcelona, Gedisa, 1999. (Serie Cla.de.ma)
Holderlin, F., *Ensayos*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Hiperión, 1990. (Libros Hiperión)
Jean, Paul, *Träume und vissionen*. Múnich, R. Piper & Co. Verlag, 1954.
Jullien, François, *Un sabio no tiene ideas*. Madrid, Siruela, 2001. (Biblioteca de Ensayo)
Kant, I., "Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 1994.
Kant, I., *Crítica de la razón práctica*. Trad. y notas de Dulce María Granja. México, uam/Porrúa, 2001. (Biblioteca de Signos)
Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Barcelona, Alfaguara, 1985. (Clásicos Alfaguara)
Kant, I., *Crítica del juicio*. Trad. de José Rovira Armingoi. Buenos Aires, Losada, 1961. (Biblioteca filosófica)
Kant, I., *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid, 1981. (Austral)
Kant, I., F. Schiller *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?* Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid, Tecnos, 1999.
Kant, I., *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*. Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1996.

Kant, I., *Kritik der Urteilkraft*. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1996.

Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Trad. de Roberto Martínez Aramayo. Valladolid, Trotta, 1999. (Clásicos de la cultura)

Kant, I., *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 1980.

Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Trad. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.

Kant, I., *Primera introducción a la Crítica del juicio*. Trad. de José Luis Zalabardo. Madrid, Visor, 1987. (La Balsa de Medusa, Clásicos)

Kant, I., *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. México, unam, 1993.

Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Madrid, Trotta, 2006.

Kierkegaard, Soren, *Temor y temblor*. Trad. de Vicente Simón Merchán. Madrid, Tecnos, 1987.

Kolakowski, Leszek, *Horror metaphysucus*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos, 1990. (Cuadernos de filosofía y ensayos)

Korner, S., *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid, Alianza Universidad, 1977. (Alianza Universidad)

Lacroix, Jean, *Kant y el kantismo*. Trad. de Publicaciones Cruz O. México, Conaculta, 1995. (¿Qué sé?)

Leibniz, G., "Principien der Natur und Gnade", en *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

Leibniz, G., *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*. México, Porrúa, 1991.

Leibniz, G., *Monadología*. Trad. de Manuel Fuentes Benot. Madrid, Aguilar, 1980. (Iniciación filosófica)

Lyotard, J-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1997. (Hombre y sociedad)

Lyotard, J-F., *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1994. (Teorema)

Machado, Antonio, *Poesías completas*. Madrid, Espasa Calpe, 2002. (Austral)

Maldonado, Rebeca, "Abismo y modernidad: ensayo sobre Nietzsche y el romanticismo", en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, núm. 5. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, 2005.

Maldonado, Rebeca, "El horizonte de la nada", en *Revista Iatrós, Ensaios, Saúde e cultura*, vol. 1. Río de Janeiro, 2005.

Maldonado, Rebeca, "El inconsciente, el ello; lo otro psíquico. La réplica al racionalismo", en Alberto Constante y Leticia Flores Farfán, eds., *Filosofía y psicoanálisis*. México, unam-Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

Maldonado, Rebeca, "Más allá del pensamiento determinante: el pensamiento reflexionante", en *Dikaiosyne*, año vi, núm. 11. Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes, diciembre de 2003.

Maldonado, Rebeca, *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche.* México, Ediciones Sin Nombre, 2006.

Martínez Marzoa, F., *De Kant a Hölderlin*. Madrid, Visor, 1992. (La Balsa de Medusa)

Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común*. *Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid, Visor, 1987. (La Balsa de Medusa)

Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Mayz Valenilla, Ernesto, *El problema de la nada en Kant*. Caracas, Monte Ávila, 1992. (Pensamiento filosófico)

Mukarovský, Jan, *Escritos de estética y semiótica del arte*. Trad. de Anna Anthony-Visóvá. México, G. Gili, 1977.

Mukarovský, Jan, *Signo, función y valor*. Trad. e introd. de Jarmila Jandová y Emil Volek. Bogotá, Plaza & Janés, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México/Madrid, Alianza, 1985. (El libro de bolsillo)

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981. (El libro de bolsillo)

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1988. (El libro de bolsillo)

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Ávila, 1992. (Pensamiento filosófico)

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1986. (El libro de bolsillo)

NISHITANI, Keiji, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003. (Árbol del Paraíso)

NOVALIS, *Himnos a la noche*. *Cánticos espirituales*. Trad. introd. y notas de Américo Ferrari. Valencia, Pre-textos, 1995. (Poesía)

ORTEGA Y GASSET, José, *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid, Revista de Occidente, 1958. (El Arquero)

ORTEGA Y GASSET, José, *La idea de principio en Leibniz*. 2 vols. Madrid, Revista de Occidente, 1958. (El Arquero)

PASCAL, Blas, *Pensamientos*. Buenos Aires, Hispánica, 1984. (Segunda serie: La apuesta)

PLATÓN, *Obras completas*. Trad. de José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1981. (Grandes Culturas)

RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*. Trad. de Cecilio Sánchez Gil. Madrid, Taurus, 1984.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, Gerard Vilar *et al.*, *En la cumbre del criticismo*. *Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant*. Barcelona/México, Anthropos/UAM/Centro de Documentación Kantiana, 1992.

SÁEZ RUEDA, Luis, *Ser errático*. Madrid, Trotta, 2009.

SALINAS, P., J. Guillén *et al.*, *Antología comentada de la Generación del 27*. Madrid, Espasa Calpe, 2002 (Austral)

SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1989. (Clásicos del pensamiento y de las ciencias)

SCHILLER, Friedrich, *Sobre la dignidad y la gracia. Sobre poesía ingenua y poesía sentimiental y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*. Trad. de Juan Probst y Raimundo Lida. Barcelona, Icaria, 1985.

SCHOPENHAUER, A., *Crítica de la filosofía kantiana*. *Apéndice al Mundo como voluntad y representación*. Trad. introd. y notas de Pilar López de Santa María. Valladolid, Trotta, 2000. (Clásicos de la cultura)

SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos, 1998. (Clásicos de la filosofía)

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtiliche Werke*, Band I. Stuttgart/Fráncfort del Meno, Suhrkamp Taschenbuch Wissenchaft, 1986.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid, FCE/Círculo de Lectores, 2003.

Schopenhauer, A., *Schopenhauer en sus páginas*. Trad. y comp. de Pedro Stepanenko. México, fce, 1996.

Strawson, P. F., *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*. Trad. de Carlos Thibaut y Luis-André. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.

Suances Marcos, M. y A. Villar Escurra, *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. *i*. Madrid, Síntesis, 2000.

Suances Marcos, M. y A. Villar Escurra, *El irracionalismo. De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, *ii*. Madrid, Síntesis, 2000.

Tanabe, Hajime, *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1986.

Todorov, Tzvetan, *Teorías del símbolo*. Trad. de Francisco Rivera. Caracas, Monte Ávila, 1991.

Tournier, Michel, *Viernes o los limbos del Pacífico*. Trad. de Lourdes Ortiz. México, Alfaguara/Conaculta, 1992. (Fin de Siglo)

Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel, 1988.

Turgot, Anne-Robert-Jacques, *Discursos sobre el progreso humano*. Trad. de Gonçal Mayos Solsona. Madrid, Tecnos, 1991. (Clásicos del pensamiento)

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1986. (Hombre y sociedad)

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 1991. (Paidós Studio)

Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona, Paidós, 1995. (Pensamiento contemporáneo)

Vattimo, Gianni, Pier Aldo Rovatti *et al.*, *El pensamiento débil*. Trad. de Luis de Santiago. Madrid, Cátedra, 1990. (Teorema)

Villacañas, J. L., F. Martínez Marzoa *et al.*, *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio*. Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar, eds. México/Barcelona, Anthropos/uam, 1992. (Autores, textos, temas)

Villacañas, J. L., F. Martínez Marzoa *et al.*, *Estudios sobre la Crítica del juicio*. Madrid, Visor, 1990. (La Balsa de Medusa)

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, fce, 1992. (Cuadernos de la Gaceta 82)

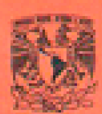
Winkel, Walter, Otto Baensh *et al.*, *Descartes, Spinoza y Leibnitz*. Madrid, Revista de Occidente, 1925.

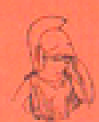
Yáñez, Adriana, *Diálogos sobre ontología y estética*. México, unam, 1995.
Yáñez, Adriana, *El nihilismo y la muerte de Dios*. Cuernavaca, unam-Centro Regional de Investigaciones Interdisciplinarias, 1996.
Yáñez, Adriana, *Los románticos: nuestros contemporáneos*. México, unam/ Porrúa, 1998.
Zambrano, María, "La metáfora del corazón", en *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires, Losada, 1950.
Zizec, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2006. (Espacios del saber)
Zizec, Slavoj, *Visión de paralaje*. México, fce, 2006. (Filosofía)

ÍNDICE

Kant. La razón estremecida, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 2009 en los talleres de la Editorial Publidisa Mexicana S. A. de C. V., Calzada Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, Deleg. Cuauhtémoc, 06850 México, D. F. Se tiraron 300 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Palatino 20:24 y New Baskerville 10.5:13, 10:12 y 9:11 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Concepción Rodríguez Rivera, y el diseño de la cubierta fue realizado por Alejandra Torales.

La presente investigación pregunta por las raíces de la idea de la falta de fundamento en la filosofía del siglo xix; es decir, al pensar que se acuña con Nietzsche y pasa por Heidegger sin dejar de tener efectos en la actualidad. Para ello, ha sido necesario dar profundidad histórica al tema de la falta de fundamento hacia el núcleo espiritual conformado por Kant, Schelling, Schopenhauer, e incluso por el romanticismo alemán (Jean Paul, Novalis y Hölderlin). Este trabajo se interroga por la deuda de este acontecer de sentido, encontrando en Kant su anclaje más hondo. Inscribe al autor dentro de la réplica romántica a la modernidad y propone al pensamiento kantiano como su momento originario; esto es, elabora una lectura de Kant desde la perspectiva de la falta de fundamento a través de su crítica a las pretensiones de la razón, en la *Crítica de la razón pura*, y su interpretación de la experiencia estética en la *Crítica del juicio*.






ISBN 978-607-02-0212-03-1